

Université de Montréal

## **D'où l'hospitalité.**

### **Étude du privilège dans l'accueil en dialogue avec l'art participatif**

par Félix Chartré-Lefebvre

Département d'histoire de l'art  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts  
en histoire de l'art

Août 2019

© Félix Chartré-Lefebvre, 2019

*Ce mémoire intitulé*

**D'où l'hospitalité.**

***Étude du privilège dans l'accueil en dialogue avec l'art participatif***

*Présenté par*

**Félix Chartré-Lefebvre**

*A été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

**Suzanne Paquet**

présidente-rapporteuse

**Olivier Asselin**

directeur de recherche

**Marie Fraser**

membre du jury



## Résumé

La crise des États-nations face aux migrant·e·s, comme la réactivité publique par rapport aux enjeux de justice sociale concernant les groupes minoritaires, participe à faire de l'hospitalité un sujet criant. Pourtant, la notion ne génère en elle-même aucune polémique et ne fait que rarement l'objet de remises en cause. Ce mémoire apporte un regard critique sur ce qu'est l'hospitalité et sur les manières dont elle est pratiquée. À cet effet, l'étude du phénomène est menée à partir du point de vue des privilèges des hôtes plutôt que de celui de la vulnérabilité des personnes accueillies. D'abord, il s'agit de mettre en perspective les acceptions vertueuse et principielle de l'hospitalité. Comprise en tant que pratique de l'accueil, l'hospitalité est ensuite redéfinie selon trois modalités (spatiale, sociale et procédurale) en réponse aux façons dont l'hospitalité est la plus fréquemment problématisée dans les discours savants (autour du chez-soi, de la figure de l'étranger et de l'invitation par exemple). Puis, il est question des manières d'accueillir spécifiques relatives à la frontière, au seuil, au camp et au refuge. Avec l'œuvre *Las reglas del juego / The Rules of the Game* (2000 – 2001) de Gustavo Artigas, il apparaît que penser l'hospitalité par ses limites renvoie à l'idée d'accessibilité. L'accueil y représente une admission conditionnelle et une régulation des admis·es (frontière) ou un enjeu d'adaptation à autrui (seuil). Le projet *État d'Urgence* (1998 – 2010) de l'ATSA permet quant à lui d'interroger l'accueil sous l'angle de l'inclusion sociale. Tantôt, l'hospitalité devient synonyme de mise à l'écart d'un régime d'oppression (camp), tantôt du refus de collaborer au dit régime en son sein même (refuge). En somme, le dialogue entre les écrits savants et les œuvres d'art participatif dévoile les relations de pouvoir dans l'accueil qui sont à même de définir l'hospitalité, sa visée opportuniste et ses effets incertains.

**Mots-clés :** hospitalité, privilèges, art participatif, art contemporain, Gustavo Artigas, ATSA, frontière, seuil, camp, refuge.



## Abstract

The crisis of nation-states regarding migration and public responsiveness to issues concerning minority groups contribute to make hospitality a topic of the hour. However, the concept in of itself does not rise any polemic and appear to be rarely challenged. This paper therefore seeks to provide a critical look at what hospitality actually is and at how it is practiced. The phenomenon was studied from the perspective of the hosts and their privileges rather than the vulnerability of the people welcomed. In the first chapter, the meaning of hospitality as a virtue, as a principle and as a practice, which are common modes of defining the subject in the scholarly publications, was put into perspective. A new definition of hospitality was then proposed drawing on the three modalities of its practice (spatial, social and procedural). This definition respond to the ways in which hospitality is most frequently problematized in the literature (around the home, the figure of the stranger and the multiple actions supposed to provide hospitality such as invitation, accommodation, care, etc.). In the second chapter, each specific way of welcoming that implies the border, the threshold, the camp and the refuge is discussed. Thereon, Gustavo Artigas' *Las reglas del juego / The Rules of the Game* (2000 – 2001) reveals that the limits of hospitality represent a matter of conditional admission and control (border) or of adaptation to others (threshold). Also, ATSA's *État d'Urgence* (1998 – 2010) allows to examine hospitality under the paradigm of social inclusion. From this angle, welcoming becomes synonymous either with taking a population aside from an oppressive regime (camp), or with a refusal to collaborate with the regime from the inside (refuge). In short, the dialogue between scholarly literature and participatory art uncovers the power relations that define hospitality, its opportunistic goals and its ambiguous effects.

**Keywords** : hospitality, privilege, participatory art, contemporary art, Gustavo Artigas, ATSA, border, threshold, camp, refuge.

# Table des matières

Résumé .....	i
Abstract .....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des figures .....	iv
Liste des abréviations .....	v
Remerciements.....	vi
Introduction .....	1
CHAPITRE 1 : Définition générale de l’hospitalité .....	6
1.1. Classes définitoires .....	6
1.1.1. Vertu .....	7
1.1.2. Principe .....	10
1.1.3. Pratique .....	14
1.2. Modalités.....	20
1.2.1. Espaces.....	21
1.2.2. Différences sociales .....	25
1.2.3. Procédures .....	32
CHAPITRE 2 : Formes de l’accessibilité et de l’inclusion sociale .....	40
2.1. Limites .....	40
2.1.0. <i>Las reglas del juego/The Rules of the Game</i> (2000-2001) de Gustavo Artigas.....	41
2.1.1. Frontière .....	51
2.1.2. Seuil .....	60
2.2. Zones de protection .....	66
2.2.0. <i>État d’urgence</i> (1998 à 2010) de l’ATSA.....	67
2.2.1. Camp .....	74
2.2.2. Refuge .....	84
Conclusion .....	93
Bibliographie .....	103
Annexe : Manifestations d’art contemporain dont la thématique est liée à l’hospitalité.....	110

## Liste des figures

Figure 1. Gustavo Artigas, <i>Las reglas del juego / The Rules of the Game I</i> , 2000-2001. Image reproduite avec la permission de l'artiste. Photo: Gustavo Artigas. ....	42
Figure 2. Gustavo Artigas, <i>Las reglas del juego / The Rules of the Game I</i> , 2000-2001. Image reproduite avec la permission de l'artiste. Photo : Gustavo Artigas. ....	44
Figure 3. Gustavo Artigas, <i>Las reglas del juego / The Rules of the Game I</i> , 2000-2001. Image reproduite avec la permission de l'artiste. Photo : Gustavo Artigas. ....	45
Figure 4. Gustavo Artigas, <i>Las reglas del juego / The rules of the Game II</i> , 2000-2001. Image reproduite avec la permission de l'artiste. Photo: Gustavo Artigas .....	47
Figure 5. ATSA, <i>État d'Urgence</i> , 1998. Image reproduite avec la permission des artistes. Photo : ATSA .....	68
Figure 6. ATSA, <i>État d'Urgence</i> , 1998. Image reproduite avec la permission des artistes. Photo : ATSA .....	68
Figure 7. ATSA, <i>État d'Urgence</i> , 1999. Image reproduite avec la permission des artistes. Photo : ATSA .....	69

## Liste des abréviations

Hôte (majuscule) : Qui accueille

hôte (minuscule) : Qui est accueilli·e

hôtes (pluriel) : À moins d'une référence explicite à un groupe de personnes accueillies, le terme désigne les deux parties de la relation d'hospitalité, soit l'Hôte et l'hôte.

## Remerciements

Je remercie mon directeur Olivier Asselin pour la qualité de ses relectures, la perspicacité de ses remarques, son ouverture à l'égard de mon projet de mémoire, son souci à l'égard de ma condition financière et son soutien dans les nombreuses démarches administratives qui ont jalonné ma candidature à la maîtrise.

Ma gratitude va aussi à Marielle Macé qui a assuré ma supervision lors d'un stage de recherche à Paris. Ses encouragements, sa disponibilité et la générosité de son accueil ont été fort appréciés.

Merci à Josée et à Joanne, ainsi qu'à toute ma famille pour vos nombreux services et votre appui dans mes efforts de conciliation études-parentalité. Merci à mes ami·e·s pour leur sollicitude et leur joie contagieuse. Merci à Laurence et à Céline Galipeau. Vos présences enjouées et aimantes me remplissent de vie.

Je suis reconnaissant envers le personnel de la bibliothèque de l'UdeM, de la Maison internationale de l'UdeM, de l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC) et envers l'équipe de la Maison des étudiants canadiens de la Cité internationale universitaire de Paris pour leur aide logistique et leur accompagnement dans mon cheminement académique.

Je suis également hautement redevable envers les personnes et les organismes qui m'ont permis de me consacrer entièrement à la vie académique par le biais de leur soutien financier. Je remercie les Fonds de recherche du Québec – Société et Culture, le ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur, les Offices jeunesse internationaux du Québec, le Centre de recherche Médiatopia, la Fondation J.A. DeSève, Mme Silvestra Mariniello pour la bourse « Images pour la paix » et la Caisse Desjardins Sault-au-Récollet – Montréal-Nord.

Je dois finalement des remerciements à Alexandra Tessier. Tu as rendu possible l'achèvement de ce mémoire. À la fin de ce long parcours, je crois que la persévérance doit désormais partager sa place au panthéon de tes qualités. La confiance, la résilience (face aux réorganisations multiples et aux reports des échéances) et l'indulgence (pour mes humeurs changeantes) dont tu as fait preuve à mon égard sont tout autant à ton mérite. Je suis ravi d'avoir cette place de choix à tes côtés. Tu m'es précieuse.

# Introduction

Il y a des notions qui, dans l’imaginaire contemporain, jouissent d’un assentiment presque unanime. L’hospitalité est probablement l’une d’entre elles. Sous son emblème, l’accueil se montre tantôt prétexte à l’éloge, tantôt motif de revendications. Dans l’urgence des exils et l’afflux continu des migrations internationales qui caractérisent le contexte global des dernières décennies, on appelle à l’hospitalité comme à un devoir civique et à une responsabilité politique envers autrui. Pour le milieu hospitalier, l’hospitalité renvoie à l’aide aux malades et au désir d’instaurer de meilleures pratiques de soin, plus humaines. Quand il s’agit d’hébergement domestique ou d’hôtellerie, l’hospitalité rime avec l’excellence du service et avec la chaleur ou la cordialité de l’accueil. Partout, semble-t-il, il n’y aurait aucune raison de remettre en cause sa vertu. Qui d’ailleurs aurait l’odieux de déconstruire l’hospitalité à l’heure où nous en avons peut-être le plus besoin? Au moment où l’accueil se hisse au rang d’enjeu de société, il demeure pourtant opportun de se demander si l’approbation que suscite l’hospitalité ne tient que de promesses et de bonnes intentions. L’hospitalité mérite que l’on s’attarde à la manière même dont elle est pensée et manifestée. Une telle réflexion reste de toute façon la condition de sa réinvention et arrive à point aujourd’hui, au moment où la notion fait l’objet d’une attention inégalee.

Les domaines des arts et des sciences sociales ne sont évidemment pas étrangers à l’engouement autour de l’hospitalité. Depuis les années 2000, de nombreuses manifestations artistiques ayant pour thème l’hospitalité, certaines d’une envergure considérable, se succèdent (voir l’annexe). Plusieurs expositions et quelques autres initiatives ont d’ailleurs donné lieu à des publications substantielles (e.g. Bismark et Mayer-Krahmer, 2016; Ngui, 2011; Tallant et Domella, 2012). Quant à aux écrits scientifiques sur le sujet — qui ne sont pas sans croiser ceux des arts —, ils ne cessent de croître depuis la fin des années 1990. Les apports significatifs de quelques auteurs et autrices (e.g. Derrida et Dufourmantelle, 1997; Gotman, 1997, 2001; Heal, 1990; Montandon, 2004) et la consolidation d’un champ de recherche réflexif axé sur l’industrie hôtelière, regroupé sous la bannière des « *hospitality studies* » (voir Lashley et Morrison, 2000; Lashley, 2017), semblent avoir donné le coup d’envoi à une suite ininterrompue de travaux savants ayant trait à l’hospitalité dans le monde francophone et anglophone. Cette prolifération

de discours ouvre certes le chantier théorique auquel la popularité contemporaine de la notion d'hospitalité appelle. Toutefois, la profusion des préoccupations qui motivent ces recherches n'est pas sans poser quelques difficultés lorsqu'il s'agit de s'interroger sur l'hospitalité de manière générale. La multiplicité des perspectives disciplinaires sur le sujet (théologie, philosophie, sociologie, études culturelles, sciences de la gestion, etc.), des contextes évoqués (migration internationale, hébergement domestique, hôtellerie, hôpitaux, etc.) et des concepts connexes (cosmopolitisme, rencontre, convivialité, commensalisme, parasitisme, asile, don, etc.) par lesquels on l'aborde complexifie effectivement la tâche de définir l'hospitalité.

Dans la première partie de ce mémoire, mon ambition est néanmoins de dégager les points de convergence de ces discours variés sur l'hospitalité afin d'en offrir une définition cohérente qui soit à la fois générale et pragmatique. Le premier chapitre tente ainsi de répondre à la question large : « qu'est-ce que l'hospitalité ? » en sondant quelques-uns des lieux communs qui me sont apparus comme les plus répandus dans les publications savantes. J'examine d'abord ce qu'implique le renvoi de l'hospitalité à ses trois classes définitoires les plus communes, soit les grandes catégories que sont la vertu, le principe et la pratique. Puis, je me penche spécialement sur les modalités générales de sa pratique. Je m'attarde aux dimensions spatiales, sociales et procédurales de l'hospitalité en particulier puisque ces dimensions recoupent les éléments thématiques les plus récurrents au sein des discours portant sur l'hospitalité (par exemple le chez-soi, l'étranger et l'invitation). Il résulte de cette lecture critique et exploratoire des discours sur l'hospitalité une façon alternative d'envisager l'accueil, un nouveau cadre conceptuel.

Or, la redéfinition de l'hospitalité que je propose à l'issue du premier chapitre est inspirée d'une approche qui s'est imposée à moi progressivement. A posteriori, j'estime que mes analyses présentent quelques affinités avec les études des privilèges sociaux (*privilege studies*). Plus précisément, une remarque à la fois lucide et ébranlante formulée par Peggy McIntosh (2018) pourrait résumer le renversement de perspective que j'ai vécu par rapport aux conceptions ordinaires de l'hospitalité. Dans son article *White Privilege and Male Privilege* paru originalement en 1989, McIntosh pose le constat suivant :

En tant que personne blanche, j'ai réalisé qu'on m'avait enseigné le racisme comme étant ce qui met les autres en situation de désavantage, mais qu'on m'avait appris à demeurer aveugle à un de ses aspects corollaires, à savoir le privilège blanc, lequel me place en situation d'avantage (traduction libre, p. 28).

À l'instar du privilège masculin et du privilège blanc, et potentiellement en lien avec ceux-ci, le pouvoir d'accueillir autrui demeure généralement compris comme une situation normale, et non comme une situation avantageuse, alors que la vulnérabilité de la personne accueillie est communément admise. À cet égard, il importe selon moi d'interroger le privilège des Hôtes accueillant·e·s à la lumière du désavantage éventuel des hôtes accueilli·e·s, tel que le préconisent les travaux de McIntosh (2012, 2018), sans présumer du mérite des premier·ère·s ni de la victimisation des second·e·s. Bref, le projet est de révéler comment l'accueil témoigne des inégalités sociales et les redessine. Il s'agit de réfléchir aux enjeux de pouvoir à travers l'analyse des manifestations sensibles de l'hospitalité.

Dans cette voie, je consacre la deuxième partie de ce mémoire à quelques-unes des formes d'expression de l'hospitalité. Je me penche sur la façon dont les frontières, les seuils, les camps et les refuges modèlent chacun un type d'accueil spécifique en prenant appui sur les écrits scientifiques francophones et anglophones ayant trait à l'hospitalité ainsi que sur deux projets d'art participatifs, soit *Las reglas del juego/The Rules of the Game* (2000-2001) de Gustavo Artigas et *État d'Urgence* (1998 à 2010) de l'ATSA. Je mets ainsi en application le cadre conceptuel général développé au premier chapitre pour rendre manifeste à la fois la diversité des manières d'accueillir qui contribuent à la pratique de l'hospitalité et la spécificité de certaines d'entre elles sur le plan spatial, social et procédural.

L'exposition de différentes manières d'accueillir à partir des formes spatiales particulières susnommées n'est d'ailleurs pas fortuite. Les frontières et les seuils, en tant que limites de l'accueil, ainsi que les camps et les refuges, en tant que zones de protection des personnes vulnérables, renvoient respectivement à l'idée d'accessibilité et d'inclusion sociale. Or, les discours sur l'hospitalité ignorent ou confondent pour la plupart les rapports subtils qu'entretiennent justement l'hospitalité et ces notions connexes d'accessibilité et d'inclusion sociale, et ce, malgré le fait que les liens qui les unissent y figurent telles une évidence ou une nécessité. Faute d'offrir une typologie complète des espaces d'hospitalité et des manières d'accueillir qui leur sont corollaires, ce mémoire élucide quelques-unes des formes et des enjeux



de l'hospitalité parmi les plus discutés tout en restant critique à l'égard des conceptions tenaces et souvent approximatives qui les recouvrent.

Dans cette visée, le recours à deux projets d'art participatif m'a indubitablement mené à réfléchir plus avant la pratique de l'accueil bien que ma méthode repose aussi substantiellement sur l'analyse des écrits scientifiques examinant l'hospitalité. Pourtant, le statut ici accordé aux œuvres retenues doit être précisé. *Las reglas del juego/The Rules of the Game* et *État d'Urgence* (1998 à 2010) ne constituent pas en eux-mêmes des cas emblématiques d'accueil. Aucun ne fait explicitement référence à l'hospitalité; les œuvres n'ont pas été thématiques comme tels par les artistes et leur fortune critique n'en fait pas plus mention. Ces cas d'étude informent néanmoins ma démarche parce qu'ils fournissent un angle d'approche inédit sur l'hospitalité, complémentaire aux idées véhiculées dans les sciences sociales. À cet égard, l'apport des œuvres réside en leur pertinence et leur inventivité à titre de manifestations sociales. Car leur statut artistique ne les confine pas au titre de fantaisie ni au rang de simple représentation de phénomènes « proprement » sociaux. Les situations que déploient les deux projets d'art participatif constituent des points de comparaison révélateurs quant aux formes spatiales de l'hospitalité (frontière, seuil, camp et refuge) ainsi qu'aux différences sociales et aux procédures d'accueil qui y sont associées. Ce faisant, les œuvres incitent à reconsidérer l'hospitalité autant d'un point de vue esthétique que politique.

Cet usage des œuvres est entre autres motivé par les réflexions de l'historienne de l'art Claire Bishop (2012). Dans *Artificial Hells*, l'autrice appelle à revoir la manière d'aborder les œuvres d'art participatif puisqu'elle soupçonne le tournant éthique (*ethical turn*) de la critique d'art de s'en tenir à une série de critères moraux préconçus pour les juger. Elle doute en particulier des polarisations hâtives qui voudraient se substituer à la critique des œuvres, notamment en ce qui touche à l'évaluation du niveau de participation du public (actif/passif), du partage du crédit d'auteur ou d'autrice (individuel/collaboratif), à la diversité de l'audience (privilegiée/défavorisée) ou aux degrés d'autonomie et d'appartenance accordés aux personnes impliquées dans les projets par les artistes. Inversement, Bishop appelle à approfondir les liens qui unissent de manière générale la participation au politique et à l'esthétique, et cela, en s'attardant au rapport intime entre la distribution des pouvoirs et la configuration du monde social. Dans cette optique, elle invite à qualifier la manière dont les œuvres participatives

troublent les tropes récurrents par lesquels on considère le politique. Bishop suggère pour ce faire de comparer ces œuvres d'art participatif avec les divers phénomènes sociaux où s'incarne le politique et par rapport auxquels lesdites œuvres prennent un sens politique en raison de leur forme sensible même lorsqu'elles n'apparaissent pas explicitement politisées. Ainsi, dans le cadre qui me concerne, le caractère inusité des œuvres d'art devient l'occasion d'ébranler les termes dont on use pour définir conjointement l'hospitalité en théorie et en acte alors qu'elle est tantôt pensée comme la distribution de l'accès à un espace et tantôt entendue comme la protection d'une population vulnérable à l'intérieur d'un espace sûr.

# **CHAPITRE 1 : Définition générale de l'hospitalité**

Si l'hospitalité fait l'objet d'une riche littérature, une définition générale visant à concilier les multiples manières par lesquelles elle s'exerce manque encore. Les textes à ce sujet étudient l'hospitalité par le biais de phénomènes aussi divers que l'immigration, l'hébergement domestique ou l'hôtellerie. Devant cette variété, très peu d'auteurs et d'autrices semblent pourtant s'être interrogé·e·s sur la cohérence d'ensemble des différents types d'accueil regroupés sous la notion d'hospitalité. De ce fait, les textes que j'ai consultés s'appuient souvent sur des acceptions implicites et partielles de l'hospitalité. Ils échouent par là à en fournir une définition générale.

Le présent chapitre tente de pallier cette lacune. J'y expose, dans un premier temps, différentes classes définitoires convoquées dans les publications savantes pour spécifier de quoi l'hospitalité relève. Dans un second temps, je propose trois modalités (spatiale, sociale et procédurale) pour comprendre les différentes formes revêtues par l'hospitalité. Ces deux portraits de l'hospitalité (classes définitoires et modalités) seront à la fois l'occasion de défendre une définition générale de l'hospitalité demeurant attentive à ses manifestations plurielles et de préciser l'approche que j'adopterai dans le prochain chapitre.

## **1.1. Classes définitoires**

On définit généralement l'hospitalité par l'accueil. Cependant, l'hospitalité n'est pas simplement synonyme d'accueil, mais apparaît plutôt comme la manière de le cultiver. Or, cette « culture de l'accueil » s'envisage différemment selon les auteurs et les autrices. Les textes associent l'hospitalité à une ou plusieurs classes définitoires, c'est-à-dire à des concepts qui sont censés cerner ce dont l'hospitalité relève de façon générale. Souvent sans l'attester explicitement, ils rapportent l'hospitalité soit à une vertu, soit à un principe et quasi inmanquablement à une pratique. Voilà donc autant de conceptions de l'hospitalité pour lesquelles il convient d'évaluer les avantages et les limites.

### 1.1.1. Vertu

Une longue tradition européenne associe l'hospitalité à une vertu. Ancrée dans l'héritage antique et chrétien, cette acception morale s'étend également aux mœurs contemporaines, même laïques. Ainsi, une tendance morale traversant la Bible, les écrits théologiques, autant que les sciences sociales entretient un préjugé favorable envers l'hospitalité.

Lorsque l'hospitalité est explicitement invoquée dans la Bible, elle semble posséder une valeur en soi. Selon les lettres de Paul à Tite et à Timothée (Tit 1 :8; 1Ti 3 :2), être hospitalier figurerait effectivement parmi les qualités exigées des évêques afin qu'ils soient irréprochables. L'hospitalité fait ici office de qualité personnelle. Elle coïncide avec une vertu en ce qu'elle mènerait vers l'excellence. D'autres livres présentent néanmoins l'hospitalité comme un précepte moral au-delà de ce caractère individuel. Ainsi, plusieurs livres (e.g. Ro 12 :13, 1Ti 5 :10, 1Pi 4 :9, Hé 13 :2) affirment l'impératif d'exercer l'hospitalité. L'hospitalité s'inscrit alors parmi les responsabilités chrétiennes ou les idéaux de conduite dont l'observation est hautement recommandable. Moralisée, l'hospitalité serait donc incontestablement portée vers le bien, au risque de taire ses possibles dérives et ses limites.

Menant justement une étude philosophique des limites de l'hospitalité dans une perspective chrétienne, Jessica Anne Wroblewski (2009) argumente en faveur de cette hospitalité vertueuse à incarner sans pourtant entériner l'impératif moral de la Bible. Selon elle, l'hospitalité échappe à l'application stricte d'un précepte moral puisqu'elle est, en pratique, soumise à des conditions toujours particulières et variables qui limiteraient l'élan d'ouverture envers autrui. Wroblewski définit ainsi un « esprit d'hospitalité » (traduction libre de *spirit of hospitality*) guidant l'accueil. L'hospitalité ne serait plus immédiatement vertueuse ni parfaite, mais participerait néanmoins de la manifestation de vertus, telle que la charité. Faire preuve d'hospitalité s'inscrirait dès lors dans une discipline spirituelle chrétienne ancrée dans le développement personnel, mais débordant également cette sphère privée. Chaque acte d'hospitalité réaliserait des bienfaits et contribuerait par le biais des actions individuelles concrètes à une disposition religieuse générale, morale et sociale tout à la fois. Chez Wroblewski, l'hospitalité s'avère bénéfique, autant parce qu'elle témoigne de l'effort à réaliser le bien que parce qu'elle engendre une sorte d'état de grâce. L'hospitalité ne serait donc plus une fin en soi, mais le moyen imparfait de réaliser le bien.

Souvent moins imprégnée de spiritualisme, l'idée selon laquelle l'hospitalité serait l'expression d'une autre vertu (générosité, charité, etc.) ou, à tout le moins, d'une conduite à teneur morale (altruisme, ouverture, etc.) infuse aussi les discours laïcs de toutes sortes. L'éditorial de Yves Charles Zarka (2016) dans le numéro spécial de la revue savante « Cités » consacrée à l'hospitalité, dans le contexte de la « crise migratoire » des États européens, peut à ce titre servir d'exemple. L'auteur y suspecte le déclin de l'hospitalité face à l'hostilité du climat politique international et des logiques économiques actuelles. Bien qu'il reconnaisse que l'hospitalité et l'hostilité soient inséparables, celles-ci sont présentées dans un rapport duel où l'un devient simplement la négation de l'autre. Zarka prône un « sens de l'hospitalité » face aux malheurs de l'humanité dont il se désole. Si l'article est exempt de référence explicite à la notion de vertu, l'hospitalité y demeure philanthropique. Zarka l'assimile d'ailleurs lui-même à un don gracieux. Il place de ce fait l'hospitalité au rang des largesses et corrobore par là son acception d'idéal moral.

Si le recours à la vertu s'avère largement répandu dans les discours entourant l'hospitalité, il convient néanmoins de souligner combien cette classe définitoire se révèle embarrassante. Premièrement, il faut préciser que c'est le fait que l'Hôte<sup>1</sup> est accueillant·e ou que l'Hôte offre l'hospitalité qui est ici considéré comme vertueux. À cet effet, l'hospitalité en vient presque à évoquer la profitabilité de l'accueil pour l'Hôte au détriment de la considération des bénéfices de l'accueil pour les personnes accueillies. L'acception vertueuse de l'hospitalité rehausse la valeur de la disposition et des agissements de celui ou celle qui accueille, et ce, en toute ignorance de la qualité de sa relation avec les personnes accueillies. En associant l'hospitalité à une qualité individuelle, une discipline spirituelle orientée vers l'excellence, un geste philanthropique ou un don non réciproque, on félicite ainsi la personne en position d'accueillir d'en faire tant. Or, cette moralisation de l'hospitalité sous l'égide de la bienfaisance, de la générosité, de la gracieuseté ou de l'altruisme risque la complaisance. Car présumer d'une bonté hospitalière dans l'accueil accroît le capital de sympathie envers les Hôtes tout en maintenant sous silence les enjeux relatifs au privilège de cette situation. L'idée de vertu occulte

---

<sup>1</sup> J'utilise la majuscule pour désigner la personne qui accueille tel qu'annoncé dans la liste des abréviations.

ainsi les impacts de l'accueil en en faisant une affaire de bonnes intentions — d'où l'appel au « sens de l'hospitalité », voire à un « esprit d'hospitalité » des Hôtes.

Deuxièmement, l'acception vertueuse présuppose que les répercussions de l'hospitalité seront favorables. Ainsi, Wroblewski (2009) et Zarka (2016) décrivent l'hospitalité comme étant respectivement bénéfique et capable de s'opposer à l'hostilité. Pourtant, leur perception positive de l'hospitalité ne s'appuie pas sur une analyse ciblée des avantages de l'accueil pour certains cas particuliers. Dans les deux textes, l'aspect vertueux de l'hospitalité semble valoir absolument et universellement. Le risque reste donc vif, en adoptant cette perspective avec zèle, de ne plus juger des effets de l'hospitalité, mais de prendre la vertu pour justification préalable de toutes les manières d'accueillir, en toutes circonstances. Pourtant, au-delà même des limites associées à sa pratique, les actes d'accueil peuvent avoir des effets pervers. On peut s'imaginer, par exemple, que l'hospitalité engendre des situations d'ostracisme lorsqu'elle est octroyée sur une base discriminatoire ; d'enclaver lorsque par l'accueil, on maintient quelqu'un·e dans un état d'isolement ; de despotisme lorsque l'Hôte abuse de son pouvoir ; ou de parasitisme lorsque c'est plutôt la personne accueillie qui abuse de sa situation. Il faut donc nuancer l'optimisme des discours qui définissent l'hospitalité comme vertu et prendre acte de son caractère problématique.

Malgré ce qui vient d'être formulé, je crois que la connotation méliorative de l'hospitalité, intrinsèque à la classe définitoire de la vertu, explique les bénéfices indéniables de l'accueil. Si ses effets ne sont pas tous, ni toujours favorables, l'hospitalité implique néanmoins que les hôtes<sup>2</sup> tirent avantage d'une quelconque façon de leur situation d'accueil. L'hôte peut ainsi bénéficier d'un toit, d'une protection, de droits, de soins, etc. Cependant, si les personnes accueillies tirent certains bénéfices de l'accueil, ils ou elles n'en ressortent pas forcément avec une expérience positive. Il est donc vain de présumer de la bonté des agissements de l'Hôte en supposant (de manière erronée) que l'hospitalité se fait toujours globalement à la faveur de ses hôtes, car les bonnes intentions ne garantissent pas toujours de bons résultats en tous points. En dépit de l'acception vertueuse qui tait les revers de l'hospitalité sous prétexte de l'existence

---

<sup>2</sup> La minuscule renvoie à la personne accueillie.

même de bénéfiques, il convient mieux d'identifier les avantages spécifiques de l'accueil pour l'hôte en chaque situation, ainsi que leurs contreparties désavantageuses.

En somme, plusieurs discours identifient l'hospitalité à une forme de bienfaisance ou à un idéal moral. Ceux-ci reconduisent l'acception vertueuse de l'hospitalité en ce qu'ils la présument être bonne et engendrer le bien. Cependant, cette classe définitoire se concentre principalement sur la valeur des gestes de l'Hôte seul·e au détriment de sa relation aux personnes accueillies. Il semble, à cet égard, que la classe de la vertu garde indistincte la différence présente en langue anglaise entre les termes *Hospitableness* et *hospitality* désignant respectivement l'attitude accueillante et le phénomène social entourant l'accueil. Cette indistinction tend d'ailleurs à occulter les effets pervers que l'accueil peut avoir. Non que l'hospitalité soit corruptible — ce serait encore présumer de son statut moral —, mais elle reste problématique malgré sa connotation méliorative. C'est ce qui fait l'intérêt de l'hospitalité, et sa fécondité philosophique, comme le suggère la prochaine section.

### 1.1.2. Principe

Outre la tendance moraliste qui infuse la littérature théologique et humaniste, l'hospitalité se trouve philosophiquement associée à un principe. Exempte du préjugé favorable qu'entretient la vertu, cette classe définitoire tente d'expliquer l'hospitalité en précisant la logique abstraite qui en régirait le sens et la mise en œuvre. L'hospitalité de principe se décline en deux facettes, l'une éthique, l'autre politique. Celles-ci se dégagent de façon emblématique des travaux de Jacques Derrida (Derrida, 1997a, 2005; Derrida et Dufourmantelle, 1997). Je me concentrerai ici sur la pensée de cet auteur puisque son influence s'avère majeure sur les écrits savants au sujet de l'hospitalité jusqu'à nos jours, et ce, bien que plusieurs autres auteurs et autrices adoptent cette classe définitoire avec une tangente qui leur est propre (e.g. Friese, 2004, 2009; Innerarity, 2009; Ricoeur, 1997, 2004, Schérer, 2005).

Dans un ouvrage intitulé *Adieu* (1997a), Jacques Derrida présente l'hospitalité sous un angle éthique en s'inspirant des travaux du philosophe Emmanuel Lévinas. Sans s'attarder directement au contenu moral des actions humaines, il s'interroge sur la façon dont se constitue une personne au travers de sa conduite et de son attitude à l'égard de ce qui l'entoure. Sur ce plan, Derrida aborde la question identitaire qui traverse la tradition métaphysique occidentale et

met en doute l'ipséité, soit l'existence d'un « soi-même », à la base de cette tradition. Selon lui, il n'existerait pas de rapport de soi à soi garant d'une identité propre, unique et individuelle. C'est-à-dire qu'il n'y aurait pas d'essence personnelle à chacun·e basée sur un rapport de mêmeté ou d'équivalence à soi, comme le laisse croire la duplicité sémantique du mot « identité » qui désigne à la fois le rapport d'égalité de plusieurs objets entre eux et le caractère particulier d'une personne. À l'instar de Lévinas, Derrida pense plutôt que le Soi se constitue au contact de l'Autre. Selon lui, l'hospitalité impliquerait donc plus que l'invitation d'autrui. Elle supposerait que l'Hôte soit disposé à la visitation, qu'il ou elle soit prêt·e à s'ouvrir à quiconque, voire à quoi que ce soit, au risque de sa propre destruction. C'est ainsi que, pour Derrida, l'hospitalité coïncide avec l'expérience de l'altérité de telle sorte qu'elle en forme la synecdoque. En appelant de l'ouverture d'un Soi à tout Autre « à venir », possiblement au-delà même de la capacité à recevoir dudit Soi, Derrida en vient à désigner l'hospitalité comme le principe même de l'éthique.

En étroite continuité avec cette pensée éthique, Derrida (Derrida, 2005; Derrida et Dufourmantelle, 1997) engage une réflexion sur la dimension politique de l'hospitalité à partir des tensions inhérentes à sa mise en œuvre. Selon lui, il existe deux régimes de l'hospitalité, deux hospitalités hétérogènes, antinomiques, mais inséparables. Le premier régime se trouverait en parfaite adéquation avec l'acception éthique précédente. Il se présenterait en tant qu'ouverture infinie à l'égard de l'autre. Il s'agirait d'une hospitalité inconditionnelle qui suppose de laisser venir chez soi tout arrivant, de « donner lieu » aux inconnus et aux anonymes sans réserve, sans calcul et sans question. C'est une hospitalité qui s'envisagerait hors de tout besoin de réciprocité, et donc hors de toute attente et hors de tout devoir envers la personne qui arrive. Derrida nomme ce régime *la* loi de l'hospitalité puisque cet accueil illimité relève à son avis d'un impératif catégorique. Selon l'auteur, il va pourtant de cette même loi absolue de rendre l'hospitalité effective. L'inconditionnel appellerait alors ses propres conditions de réalisation. Dès lors, le premier régime en commande un second, lequel correspondrait à l'ensemble *des* lois de l'hospitalité. Or, *les* lois formeraient toutes les juridictions, les normes, les droits et les devoirs qui s'imposent aux hôtes afin de garantir la faisabilité de l'accueil. Toutefois, l'application de ces mêmes lois transgresse paradoxalement l'inconditionnalité de *la* loi. Selon Derrida, chacun des régimes requiert l'existence du régime contraire tout en le



menaçant. Les conditions que sont *les lois* permettraient à l'hospitalité infinie (*la loi*) d'advenir en même temps qu'elles concourent à la faillite de son inconditionnalité. Inversement, l'ouverture totale (*la loi*) guiderait l'accomplissement d'une hospitalité inévitablement limitée (*les lois*) tout en l'en accusant d'être lacunaire. En somme, l'hospitalité chez Derrida est politique au sens où le conflit entre ses deux régimes (inconditionnel et conditionnel) oblige, comme l'énonce Judith Still (2010), au compromis pragmatique et à la négociation des règles.

Contrairement à la vertu, le principe de l'hospitalité de Jacques Derrida admet — s'il ne se fonde pas directement sur — la notion de risque. Cependant, l'auteur demeure beaucoup plus explicite quant aux effets nuisibles inhérents à l'accueil dans les exemples qu'il fournit autre part dans ses textes, et que j'aborderai dans une prochaine section (voir 1.2.3.), que dans sa définition principielle de l'hospitalité. En ce qui a trait à la dimension politique de l'hospitalité, Derrida réduit effectivement le risque de l'hospitalité à sa perte de sens potentielle. Il craint effectivement que les conditions d'accueil soient vaines si elles ne sont pas guidées par *la loi* de l'hospitalité. Il redoute inversement que l'impératif d'ouverture devienne illusoire s'il ne se concrétise pas sous un accueil déterminé par *les lois*. En d'autres termes, Derrida appréhende surtout l'amoindrissement de la volonté d'accueillir lors de sa mise en application ou la futilité d'une intention d'ouverture devenue vœu pieux. Par conséquent, le risque qu'il évoque tient davantage de l'insignifiance du principe lui-même lorsque chacun des régimes de l'hospitalité est pris isolément que des torts que pourrait engendrer l'accueil à l'un·e des parties hôtes.

Néanmoins, chez Derrida la « perversibilité » de l'hospitalité ou la contradiction réciproque de ses régimes permet d'envisager certains des effets néfastes de l'accueil. Susceptible d'être pervertie lors de sa mise en œuvre, *la loi* de l'hospitalité illimitée ne pourrait, selon l'auteur, s'incarner que dans une forme limitée. Or, cette limitation de l'accueil correspond à des contraintes réellement subies par les personnes accueillies, par exemple leur exclusion ou leur surveillance accrue. L'hospitalité apparaît ainsi enfin problématique. L'Hôte devient imputable, car la qualité de son accueil réside autant sur ses intentions d'ouverture que sur l'ensemble des impacts que cet accueil aura sur autrui.

La dimension éthique du principe de l'hospitalité présente aussi quelques avantages et inconvénients pour définir l'hospitalité en général. Entre autres, Derrida met judicieusement en importance la relation du Soi à l'Autre au détriment de l'idée d'autosuffisance de la figure Hôte

dans l'acception vertueuse de l'hospitalité. Dans cette perspective, l'accueil n'est plus simplement motivé par l'élan de générosité de l'Hôte. L'Hôte a désormais intérêt à accueillir, car c'est au contact de l'Autre qu'il ou elle peut se redéfinir lui-même ou elle-même. En cela, le principe de Derrida suggère une forme de dépendance peu considérée, qui lie non plus seulement la personne accueillie à son Hôte, mais l'Hôte à la personne qui le ou la visite. Selon cette idée, l'Hôte accueille autrui autant par réciprocité que par gracieuseté. Cette considération s'avère féconde notamment en ce qu'elle remet en cause la candeur supposée de l'Hôte qui prévaut sous la classe définitoire de la vertu.

Il faut toutefois se méfier de l'association entre ouverture et hospitalité à partir de laquelle s'élabore le principe éthico-politique derridien. Car cette association réduit l'hospitalité au problème de l'acculturation de l'Hôte, c'est-à-dire à sa propension à changer d'identité ou de culture au contact d'une autre. C'est principalement l'épreuve de l'Hôte face à l'altérité dont il est ici question. Il n'est pas anodin que Derrida fasse correspondre le Soi à la personne qui accueille. Quand l'accueil se confond à l'ouverture, l'hospitalité en vient à désigner ce qui arrive à l'Hôte seulement : sa visitation. Alors, l'Autre ne vaut plus que pour l'Hôte et par sa différence en comparaison avec celui-ci ou celles-ci. Tantôt, l'Autre représente l'opportunité d'une transformation identitaire, voire d'un renouvellement pour qui l'accueille. Tantôt, l'Autre excède la capacité d'accueil de l'Hôte et constitue alors une menace. Dans les deux cas, il semble que ce soit les effets de l'accueil sur l'Hôte qui importent. L'acception hyperbolique de l'hospitalité chez Derrida implique une relation d'accueil tronquée, concernant l'exposition de l'Hôte à ce qui lui diffère, plutôt que l'influence réciproque et souvent inégale que les hôtes ont les uns sur les autres. La notion d'ouverture au centre du principe de l'hospitalité reconduit donc encore la primauté de la perspective de l'Hôte que lui accordait la classe définitoire de la vertu au détriment d'une compréhension d'une relation d'accueil réciproque.

Dans un ordre d'idée connexe, l'ouverture prise comme moyen concret d'accueillir ne permet pas plus de définir l'hospitalité dans toute sa complexité. D'une part, elle reste passive comparativement à un accueil qui s'entendrait comme le fait de faire bénéficier autrui d'un toit, d'un repas ou d'une forme de soutien affectif. D'autre part, elle s'avère adéquate que dans certaines situations d'accueil et demeure impertinente pour plusieurs autres. L'ouverture appelle à la fin de la sélection. Elle peut à ce titre être revendiquée pour abolir les frontières. Cependant,

elle dément le recours à la discrimination positive pour offrir à une population vulnérable un lieu sûr. Sa promotion unilatérale reste en somme indésirable. L'injonction à l'ouverture au cœur du principe d'hospitalité risque de compromettre la diversité des manières d'accueillir que devrait pourtant englober une définition générale de l'hospitalité.

En résumé, l'hospitalité prend pour Jacques Derrida la forme d'un principe paradoxal puisque sa logique repose sur le conflit entre une dimension éthique et une dimension politique pourtant inséparables. Selon lui, l'hospitalité s'entend comme une expérience éthique, celle de l'altérité par l'ouverture totale de Soi à l'Autre. Toutefois, alors même que cette ouverture infinie appelle à sa réalisation, elle ne peut être mise en œuvre que de manière limitée par le biais de conditions diverses et restrictives (juridictions, normes, droits et devoirs, etc.). Ici, l'hospitalité se montre sous son aspect politique, car elle devient affaire de compromis et de négociation entre les deux régimes qui la constituent. Le principe de l'hospitalité de Derrida a donc l'avantage d'admettre certains risques liés à pratique de l'accueil et de souligner le problème identitaire qui sous-tend l'hospitalité. Toutefois, il garde l'inconvénient de maintenir la perspective de l'Hôte sur l'accueil au détriment de celle des personnes accueillies et de ne convenir qu'à l'explication de certaines situations d'accueil.

### **1.1.3. Pratique**

L'hospitalité est communément, voire immanquablement, associée à une pratique sociale. Alors même qu'elle s'entend comme vertu, l'hospitalité reste envisagée comme conduite morale. De la même manière sous la classe définitoire du principe, l'attention portée à la mise en œuvre et aux conditions de l'hospitalité accuse son exercice concret. J'estime toutefois que la pratique s'avère une classe suffisante en elle-même pour définir l'hospitalité. À mon avis, elle se montre la classe définitoire la plus féconde pour penser l'hospitalité en général. La plupart des textes y renvoient d'ailleurs déjà, parfois implicitement, en se rapportant aux contextes et aux types de relations entre les personnes pour évoquer des manières de pratiquer l'hospitalité. Héberger, recevoir, nourrir, vêtir ou soigner deviennent alors autant de gestes d'hospitalité. Outre ces actions particulières, il convient néanmoins de définir la pratique de l'hospitalité en général et ce qu'elle permet de penser.

L'ouvrage *Le sens de l'hospitalité* de Anne Gotman (2001) m'apparaît des plus utile à cet égard. L'autrice y conduit une enquête sur les fondements sociaux de l'accueil d'autrui. Cette enquête se divise en quatre parties. Dans la première, Gotman offre un panorama des diverses fonctions qu'a historiquement pris l'hospitalité à l'échelle de la société afin de mettre en doute le sentiment contemporain du déclin de l'hospitalité. Elle y montre que l'exercice d'accueil d'autrui et les raisons d'en faire appel dans les États de droit ne se sont pas simplement estompés, mais se sont transformés, déclinés et bien souvent institutionnalisés au sein de plusieurs sphères sociales, notamment les sphères religieuses, laïques, publiques ou privées. Dans les parties subséquentes, l'autrice se prête à l'analyse sociologique de plusieurs situations d'hospitalité privée. La deuxième partie du livre est ainsi consacrée à l'hospitalité offerte aux proches (parents ou entourage), la troisième à l'hospitalité envers des réfugié·e·s politiques par des familles françaises, et la quatrième se concentre sur l'accueil de personnes touchées de près ou de loin par le VIH par une association dédiée. L'interprétation qu'offre Gotman de ces trois terrains d'enquête est d'ailleurs conséquente avec la manière dont la chercheuse explicite son approche. Dès l'introduction de son livre, Gotman dévoile effectivement son projet de placer la réciprocité entre les deux parties hôtes au cœur de ses préoccupations. Elle présente donc l'hospitalité comme « l'espace fait à l'autre, un autre concret [...], un hôte, différent et donc déranger » (p. 2). En outre, Gotman décrit plus exactement en quoi le rapport interpersonnel entre les hôtes constitue une épreuve qui participe de la construction du lien social. Elle se propose d'en nommer les difficultés, car elle croit que les problèmes liés à l'accueil reflètent les conditions mêmes de l'hospitalité.

Malgré la finesse et l'ampleur de ses analyses, les conclusions de Gotman m'intéressent seulement dans la mesure où elles ont trait à la définition générale de l'hospitalité. Ce n'est donc pas directement ses résultats à l'égard de l'hospitalité privée qui feront l'objet de mon attention. Je me préoccuperais plus exactement de la manière dont l'autrice mobilise la classe définitoire de la pratique pour penser l'hospitalité et ce que cette approche permet. À cet effet, j'estime que l'étude de Gotman est exemplaire, et ce, outre la fréquence à laquelle l'autrice substitue le terme de « pratique » à celui d'hospitalité. Sa définition de l'hospitalité correspond à la façon dont Davide Nicolini (2017) répond à la question de ce qu'est, justement, une pratique. Bien que Nicolini disserte autant sur l'ontologie de la pratique que sur les méthodes de la théorie de la

pratique dans son article intitulé « Practice Theory as a Package of Theory, Method and Vocabulary: Affordances and Limitations », c'est plutôt à partir de l'ontologie de la pratique que je tirerai mes propres considérations méthodologiques. Plus précisément, en comparant la définition de l'hospitalité de Gotman à celle que donne Nicolini des pratiques, j'examinerai les contributions et les écueils du travail de Gotman et, corolairement, ciblerai les pistes à élaborer subséquent dans le présent mémoire.

En conformité avec les idées de Nicolini donc, trois aspects font d'une pratique plus qu'une simple activité chez Gotman. Selon le premier aspect, une pratique se comprendrait comme un ensemble organisé de manières de faire et de dire orientées vers un but. À ce titre, Gotman analyse scrupuleusement les circonstances spécifiques et les interactions entre les hôtes à même de différencier des types de relations d'hospitalité. Comme mentionné plus haut, elle traite de l'hospitalité offerte aux proches (parents ou entourage), de l'hospitalité envers des réfugiés politiques, et de l'accueil de personnes touchées de près ou de loin par le VIH dans un centre associatif. Cette diversité de milieux sociaux mène la chercheuse à décrire une variété de moyens par lesquels l'hospitalité prend forme. Elle admet par exemple l'importance de l'aménagement des lieux destinés à l'accueil et de celle des dispositifs, cadres et protocoles établis entre les hôtes en détaillant les répercussions sur leur relation. Ainsi, plutôt que proposer une essence ou un mécanisme abstrait pour définir l'hospitalité, Gotman se prête à la description des multiples situations par lesquelles elle s'exerce ou se convoque afin d'en dégager ensuite les traits généraux. De fait, ces traits ne se comprennent pas comme des règles sociales, puisqu'ils ne sont ni prescriptifs ni prédictifs. Ils témoignent plutôt des manières de faire et de dire néanmoins organisées et orientées dans un but. Gotman définit ainsi l'hospitalité dans son ensemble comme l'instauration d'une relation interpersonnelle qui s'appuie sur le fait que l'Hôte ne partage son espace avec autrui que circonstancielle. L'hospitalité viserait donc, selon elle, le développement du lien social par le biais d'un accueil gratuit de personne à personne.

À l'instar de Gotman, je souhaite considérer la multiplicité irréductible des situations d'accueil comme le point de départ de la définition de l'hospitalité. Son enquête me pousse d'ailleurs à cerner différents types de relations d'hospitalité en questionnant les manières d'accueillir, et donc de faire et de dire, qui leur seraient spécifiques. Toutefois, il ne s'agit pas

pour moi d'interpréter directement les gestes et les citations des hôtes sur le terrain. Je sonderai plutôt les écrits savants et deux œuvres d'art participatif en m'intéressant aux espaces, aux rapports sociaux et aux procédures qui participent de l'accueil comme le fait Gotman à sa manière. Au contraire de l'autrice toutefois, j'estime que l'hospitalité ne reflète pas nécessairement le fondement social de la relation à autrui (comme le suggère le sous-titre de son ouvrage). Le but vers lequel s'oriente la pratique de l'accueil qu'est l'hospitalité est donc à réviser au fil des analyses qui suivront dans ce mémoire, car je reste suspect à l'égard des travaux, nombreux (e.g. Kant, 2002 [1795] ; Molz et Gibson, 2016 ; Papastergiadis, 2007 ; Brown, 2010), qui font du lien social et du cosmopolitisme la finalité de l'hospitalité. Si la mixité sociale reste enviable, ces études tendent trop souvent à négliger la place éventuellement grande que peut prendre le dissensus, le conflit ou la violence dans la construction du lien social et l'établissement du cosmopolitisme (voir Gani, 2017).

Autrement, Nicolini soutient que les pratiques ont une histoire et sont circonscrites socialement. Leur normativité serait effectivement à même d'engendrer et de maintenir des manières conventionnelles ou correctes de faire et de dire, et des manières marginales, moins admises. À cet égard, Gotman atteste éloquemment de la consistance et de la durabilité de l'hospitalité au sein de la société alors qu'elle en dresse les contours sociohistoriques en première partie de son ouvrage. Elle observe la transition de la tradition chrétienne l'hospitalité vers sa laïcisation dans les sphères domestique, étatique et commerciale. La continuité de la pratique tient pour Gotman du don intramuros du couvert et du gîte aux personnes en difficulté, qu'elles soient étrangères ou de l'entourage. Toutefois, selon elle, les dimensions bureaucratique, lucrative et juridique des pratiques institutionnelles d'accueil minent la libéralité et la relation interindividuelle au cœur de l'hospitalité. Ceci l'amène à circonscrire les pratiques contemporaines de l'hospitalité à l'accueil offert par des personnes qui ne sont pas obligées envers une instance administrative ou offert par des personnes n'étant pas motivées par un intérêt pécuniaire.

Cette manière de resserrer l'hospitalité autour des relations de personnes à personnes met avantageusement de l'avant les dynamiques interactionnelles de l'hospitalité. L'autrice reconnaît notamment l'agentivité de l'hôte au sein de la relation d'accueil, ce que négligent les classes définitoires de la vertu et du principe. La vertu pense effectivement la bienfaisance des

Hôtes indépendamment de ses rapports aux hôtes. Le principe quant à lui fait allusion à la vulnérabilité des personnes accueillies devant les conditions limitatives de leur accueil, mais continue à faire de ces hôtes une partie manquante, pensée comme l'Autre du Soi ou comme l'inconnue à venir. Contrairement à ces deux classes définitives, le cadre conceptuel de Gotman se réserve également d'assimiler l'hospitalité à une forme de devoir-être transcendantal de l'Hôte. L'autrice demeure ainsi attentive au caractère problématique de l'accueil en-deçà de l'aporie liée à la mise en œuvre imparfaite, voire impossible, de l'hospitalité de principe. Cette façon de chercher en quoi l'hospitalité pose problème aux hôtes eux-mêmes et elles-mêmes, en tant que relation potentiellement compliquée, voire conflictuelle, influencera la suite de ce mémoire.

Finalement, Nicolini indique que les pratiques se différencient les unes des autres selon l'assemblage spécifique des actions et des discours qu'elles mobilisent, tout en pouvant éventuellement contribuer les unes aux autres. Gotman envisage également l'hospitalité comme telle, entre autres parce qu'elle considère que l'hospitalité appartient à la sphère du don. Selon elle, l'accueil devrait être librement consenti par un individu à un autre par solidarité et non par quelque obligation formelle, qu'elle soit de l'ordre du droit ou de la simple règle locale. Cela conduit d'ailleurs Gotman à différencier l'hospitalité des pratiques connexes que sont l'hébergement, la réception et l'accueil. Pour l'autrice, ces dernières ne sauraient se superposer totalement à l'hospitalité, puisqu'elles n'impliqueraient pas toujours une relation directe à autrui, mais y contribueraient néanmoins.

Ici, mon avis diffère de celui de Gotman. Selon moi, il est correct de distinguer l'hospitalité de l'hébergement et de la réception dans la mesure où ces deux sous-pratiques renvoient à des circonstances particulières d'accueil. L'hébergement implique un logis ou un abri temporaire. La réception, elle, ajoute à l'accueil une dimension protocolaire, sinon rituelle. D'ailleurs, il serait aussi enviable de discerner l'hospitalité de la convivialité, du commensalisme et de la solidarité. Toutefois, il me semble que l'hospitalité ne puisse être envisagée indépendamment de l'accueil comme le suggère Gotman, car toutes les situations d'accueil impliquent le partage d'un espace entre deux parties hôtes. Or, ce partage les met nécessairement en relation, comme cherche à le faire valoir l'autrice au sujet de l'hospitalité.

Bien que Gotman exemplifie le recours à la classe définitoire de la pratique dans ses réflexions sur l'hospitalité, sa définition en tant que telle se révèle trop restreinte, voire réductrice, pour deux raisons. D'abord, en circonscrivant l'hospitalité aux relations interpersonnelles et à la sphère du don, Gotman disqualifie un large éventail de situations sociales pourtant étroitement associées à l'hospitalité dans les discours contemporains, telles que l'immigration, l'hôtellerie et l'hospitalisation. Par là, Gotman relègue délibérément tout un pan de pratiques institutionnalisées de l'accueil hors du champ de l'hospitalité. Selon elle, l'hospitalité d'État, sous la forme de l'immigration comme de l'aide sociale, implique un rapport uniformisé à autrui par un ensemble législatif qui se montre contraire à la libéralité du don. De manière similaire, l'hôtellerie faillirait à son avis à deux caractéristiques du don, à savoir la gratuité et la réciprocité différée. L'accueil étatique et l'accueil marchand seraient donc considérés comme impropres à l'hospitalité selon la stricte définition de Gotman. Pourtant, il me semble que le registre bureaucratique duquel se méfie Gotman qualifie justement une des formes que prend aujourd'hui l'hospitalité dont nous devons prendre acte. Au lieu de juger de la pertinence des contextes d'accueil, il vaudrait mieux, selon moi, tenter une définition générale de l'hospitalité, non plus subordonnée à sa pratique connexe qu'est le don, mais réellement à même de penser l'ensemble des formes de la pratique de l'accueil.

Ensuite, je crains que le fait de resserrer la relation entre hôtes à un rapport de personne à personne ne fasse que corroborer le choix de Gotman de n'étudier que l'hospitalité privée. Pourtant, l'hospitalité ne peut que déborder du cadre de la relation interpersonnelle. Dans les relations sociales en général comme dans l'accueil, les dynamiques de groupe participent de l'interaction entre deux personnes, tout en l'excédant. Je pense par exemple aux expériences de sous-représentation que vivent les personnes racisées dans une panoplie de milieux d'accueil (quartier, ville, milieu de travail, établissement scolaire, etc.) à majorité blanche. En plus des interactions interpersonnelles, l'homogénéité du groupe auquel il est attendu de s'intégrer devient ici un facteur déterminant de la relation d'accueil, et par le fait même un facteur déterminant de l'hospitalité. Pour cette raison, entre autres, on ne saurait ignorer les dynamiques possibles entre plusieurs échelles sociales dans l'hospitalité auxquelles se réfèrent justement les logiques de groupes. La définition proposée par Gotman s'avère inadaptée à cet égard. Les deux



parties hôtes devraient pouvoir s'envisager au pluriel afin d'étendre l'hospitalité hors du cadre privé.

En somme, la définition de l'hospitalité de Anne Gotman fournit un exemple notoire de la classe définitoire de la pratique. Son travail présente l'hospitalité comme un ensemble de manières de faire et de dire (hébergement, invitation, alimentation, etc.) organisé et orienté dans un but (le lien social avec l'autre), ayant une certaine consistance sociohistorique (le don du couvert et du gîte aux personnes en difficulté), néanmoins circonscrite (à la libéralité et à la relation interindividuelle) et située à la confluence d'autres pratiques (tels le don, la réception, etc.). Si la définition stricte de l'autrice mérite d'être étendue au-delà de la sphère privée et du don pour faire de l'hospitalité la pratique de l'accueil, son approche conserve l'avantage de prendre la multiplicité des formes de l'accueil et les dynamiques interactionnelles entre les hôtes comme prémisses de la réflexion sur l'hospitalité.

## **1.2. Modalités**

Les publications sur l'hospitalité semblent couramment se satisfaire de certaines formes d'accueil pour réfléchir à l'hospitalité en général. Pour certains auteurs et certaines autrices, l'hospitalité se résume à la relation aux personnes étrangères. Pour d'autres, c'est une question de lois, d'immigration, de chez soi ou d'hébergement domestique. Toutes ces facettes de l'hospitalité ont évidemment leur importance. Toutefois, aucune de celles-ci ne saurait valoir en toutes circonstances. Chacune de ces facettes reste pertinente relativement à quelques-unes des situations d'accueil parmi toutes celles qui sont possibles. Or, compte tenu de la précédente section, j'estime que l'hospitalité relève de la pratique de l'accueil sous toutes ses formes. Une théorie de l'hospitalité devrait donc s'envisager comme une théorie générale de la pratique de l'accueil. Cela dit, certaines des formes emblématiques de l'hospitalité, celles mobilisées les plus fréquemment dans les écrits savants pour problématiser la notion, permet de subdiviser la pratique de l'hospitalité en trois dimensions. Il s'agit des modalités spatiale, sociale et procédurale dont les implications sont à même de définir l'hospitalité en général.

### 1.2.1. Espaces

L'hospitalité se distingue spécifiquement d'autres pratiques sociales connexes, telles que la convivialité ou le don, par le lien intime qu'elle entretient avec l'espace. Cette affirmation relève certainement de l'évidence. Il n'y a pas d'hospitalité sans accueil et pas d'accueil sans espace. Pourtant, j'estime que les discours au sujet de l'hospitalité négligent l'importance de ce constat. Malgré les innombrables références à des formes spatiales dans les écrits savants sur l'hospitalité (frontières, seuil, chambres, foyer, territoire national, etc.), une typologie à même de saisir comment ces différentes formes décrivent et structurent différentes relations d'accueil manque toujours. Cela dit, certaines études (e.g. Bulley, 2017; Montandon, 2004; Treanor, 2011) nous permettent de dégager les implications générales du rapport entre l'espace et l'hospitalité. Elles nous invitent à penser la « relation spatialisée » à autrui qu'est l'hospitalité, pour reprendre l'élégante formule d'Anne Gotman (2001, p. 47, 171).

Parmi ces études, Brian Treanor (2011) fournit l'une des plus pertinentes. Dans son texte intitulé « Putting Hospitality in its Place », il plaide pour l'importance primordiale des lieux ou des places dans l'hospitalité (le vocable anglophone « *place* » rend indistincts ces deux concepts). Selon lui, l'hospitalité se réalise toujours en un lieu et consiste à donner place à autrui. En tant que telle, l'hospitalité s'inscrirait comme une relation entre une personne « à sa place » ou « en place » (*implaced*), l'Hôte, et une personne déplacée (*displaced*), accueillie. Treanor emprunte le concept de lieu à Edward Casey. Selon lui, un lieu est un espace qui détermine non seulement où l'on se localise géographiquement, mais un espace qui affecte aussi comment nous agissons avec autrui et qui nous devenons, au point où cet espace devient partie intégrante de notre identité. Avoir sa place ou être « *implaced* » signifie alors, pour Treanor, habiter un lieu qui procure le sentiment d'être chez soi. Ce serait l'expérience d'un espace chargé culturellement, socialement et historiquement tel qu'il se fait à la fois familier, confortable, prévisible et sécuritaire. Or, toujours selon Treanor, c'est précisément ce qui fait défaut aux étrangers ou aux étrangères et qui faillit, à un niveau plus existentiel, dans notre société postmoderne. Voilà pourquoi un Hôte devrait rendre disponibles ses ressources et aider autrui à trouver une place de façon à se sentir comme s'il était chez soi, ne serait-ce que temporairement ou artificiellement. Outre l'admission, Treanor suggère que l'Hôte amène son hôte à prendre part aux rituels, aux rythmes et aux récits de la maison et lui permette également d'ajouter

quelques-uns des siens aux activités locales afin, notamment, de surmonter la nostalgie symptomatique de l'« état de déplacement » (*displacement*) de la personne accueillie. Ainsi, suivant Treanor, l'hospitalité repose sur l'assistance que fournit l'Hôte en vue de la reconfiguration du rapport que l'hôte entretient au lieu, rapport lui-même garant de sa « mise en place » (*implacement*).

Il est intéressant de remarquer que le terme anglophone « *place* » que mobilise Treanor prend deux acceptions complémentaires dans sa réflexion sur l'hospitalité. « Place » recouvre les notions de lieu et de place présentes en langue française. D'abord, Treanor présente le concept de lieu comme un espace à la fois culturel, social et historique qui influence la manière dont on vit. En ce sens, le lieu relève de la situation sociale (au sens large) et locale au sein de laquelle et à partir de laquelle on agit avec autrui. Puis, Treanor élabore sur un concept plus spécifique, celui de place. Selon lui, la place renvoie au rapport affectif qu'une personne éprouve envers le lieu qu'elle habite. Cette expérience affective est d'ailleurs décrite positivement, car elle englobe les avantages liés au sentiment d'être chez soi ou comme chez soi.

La manière dont Treanor utilise la duplicité de la notion de place a plusieurs implications révélatrices en ce qui concerne la modalité spatiale de l'hospitalité. Une première implication de cette duplicité définitionnelle est qu'elle permet de différencier l'hospitalité de l'accessibilité. Même si Treanor ne fait pas lui-même la distinction, j'estime que ses propos nous y mènent par déduction. Treanor juge en effet que l'ouverture se révèle une condition nécessaire, quoiqu'insuffisante de l'hospitalité puisque celle-ci devrait reposer sur l'assistance portée à autrui au-delà de sa simple entrée chez l'Hôte, fût-elle sans condition. Suivant le raisonnement de l'auteur, l'hospitalité, plus que donner accès au lieu, devrait doter l'hôte d'une place, d'un chez-soi. Or, ce qui procurerait à l'hôte le sentiment d'être comme chez soi, selon Treanor, c'est sa participation aux rituels, rythmes et récits Hôtes, qui composent les narrations locales, et la mise en commun de ses propres rituels, rythmes et récits, de manière à contribuer à l'imaginaire du lieu. Il semble donc que l'hospitalité implique l'agentivité des personnes accueillies, leur pouvoir d'agir sur eux-mêmes ou elles-mêmes et sur leur environnement. L'accessibilité, elle, n'en désigne pas tant. Cela dit, et conformément à l'idée générale de Treanor, il demeure moins de la responsabilité de l'hôte de faire sa place lui-même ou elle-même que de celle de l'Hôte de l'assister dans sa tentative de s'en faire une. Bref, l'hospitalité comprend l'accessibilité, car elle

rend possible la présence ou la représentation de l'hôte en un lieu, mais elle s'étend au-delà de cela en considérant la qualité de participation de l'hôte au sein de l'espace partagé par l'Hôte dans la durée de l'accueil.

La double acception de la notion de *place* implique aussi une forme d'asymétrie entre les hôtes. Si une place s'acquiert par l'hospitalité, les personnes nouvellement arrivées n'en ont pas. Elles doivent tenter de s'intégrer au lieu afin d'obtenir leur place, tandis que l'Hôte jouit déjà de la sienne. Ainsi, l'idée de Treanor selon laquelle l'Hôte serait en place et l'hôte serait déplacé·e n'implique pas seulement que l'hôte soit rendu nostalgique, vulnérable ou précaire, en raison de la perte de sa place antérieure, située dans un ailleurs, et du manque de place à son arrivée. Elle suggère par la réciproque que la situation de l'Hôte soit privilégiée relativement aux personnes qu'il ou elle accueille, ne serait-ce que par l'antériorité de sa présence sur les lieux. Cette asymétrie dépasse d'ailleurs les situations d'accueil liées à la migration auxquelles renvoie en particulier la reconnaissance de l'hôte comme d'une personne déplacée chez Treanor. Même en contexte de cohabitation, la place de l'Hôte semble lui assurer une certaine légitimité et une certaine aisance. Treanor définit simultanément celle-ci en termes de familiarité, de confort, de capacité à prévoir et de sécurité dont jouit l'Hôte alors qu'il se sent en adéquation avec le contexte culturel, social et historique dans lequel il évolue. Si le lieu est là d'où on agit, la place, elle, est là d'où on agit avec aisance. Or, ce rapport privilégié au lieu qu'est la place de l'Hôte n'est-il pas justement ce qui lui permet d'accueillir? Tout nous porte à croire que oui. Suivant les propos de l'auteur, la légitimité et l'aisance de l'Hôte sur l'espace d'accueil lui accordent une position profitable qui, dans le cadre de l'hospitalité, devrait se traduire en responsabilité envers autrui. Telle est donc l'asymétrie de l'hospitalité et la condition même de l'accueil : que l'Hôte fasse de sa position privilégiée par rapport à autrui le prétexte de sa préséance sur l'espace d'accueil et, par extension, le motif de son pouvoir d'accueillir.

En théorie, cette asymétrie caractérise pratiquement toute situation d'accueil. Abstraitement, même si deux personnes également « en place » ou pareillement « déplacées » en viennent à partager un lieu neutre, l'une pourrait toujours convaincre l'autre qu'elle l'accueille. C'est-à-dire que l'une pourrait usurper l'espace en se faisant reconnaître comme Hôte par l'autre, en lui souhaitant la bienvenue par exemple, malgré leur arrivée simultanée ou leur situation égale sur l'espace en question. Bref, une personne se prévaudrait d'une forme de

préséance sur l'espace *par* l'accueil et *pour* l'accueil. Bien que contestable, cette posture n'équivaut pas moins au privilège de l'antériorité de l'Hôte sur l'espace d'accueil que décrit Treanor.

Dans un autre ordre d'idée, la duplicité du concept de place chez Treanor recourt hâtivement à une forme spatiale spécifique pour définir l'hospitalité en général. En effet, Treanor privilégie la dimension affective du chez-soi sur d'autres aspects de l'espace pour décrire l'expérience de l'accueil. Les sentiments que sont la familiarité, le confort, la prévisibilité et la sécurité constitueraient chez l'auteur autant de bénéfices spatiaux garants de toute place, et ultimement toute hospitalité. Certes, ces avantages se révèlent parfois en mesure de qualifier l'hospitalité, mais il ne s'agit pas moins de dispositions particulières dont peuvent bénéficier les personnes accueillies qu'en certaines circonstances. La notion de place ne devrait donc pas être réduite au chez-soi. D'autres bénéfices spatiaux peuvent qualifier l'expérience de l'accueil. Par exemple, la participation aux activités locales, comme les rituels, rythmes et récits, évoqués par Treanor comme moyen d'arriver à se sentir comme chez soi, pourrait plutôt être considérée comme un bénéfice social en soi. Autrement, le soin, les services et les droits civiques s'avèrent aussi des bénéfices possibles. Si Treanor perçoit dans la double notion de « *place* » l'idée de lieu, à savoir une situation spatiale multidimensionnelle qui influence nos agissements et qui se laisse transformer, il semble qu'il choisisse arbitrairement le sentiment d'être chez soi pour qualifier ce qui, dans un lieu, influence l'hospitalité de façon prédominante.

Malgré cette généralisation hâtive d'une forme spatiale pour définir l'hospitalité — ce qui s'est montré des plus fréquents dans mes recherches —, le texte de Treanor demeure pertinent d'un point de vue méthodologique, notamment en ce qui a trait à la notion même d'espace. En effet, ce travail reconnaît le rôle inextricable, complexe et relationnel de l'espace pour la pratique de l'hospitalité. À l'instar de l'idée de lieu chez Treanor, j'aimerais penser l'espace comme « spatialité sociale » selon la typologie proposée par Kristen Simonsen (1996). Suivant les idées de celle-ci, je considérerai que l'ensemble des activités sociales produisent et présupposent simultanément l'espace suivant une logique dialectique. Cela dit, je me garderai de privilégier la dimension narrative de l'espace comme le fait Treanor. Effectivement, il me semble que, chez l'auteur, la place devient une « spatialité sociale » pour autant qu'elle incorpore des représentations, sortes de mises en récits, à même de la caractériser. Ainsi, bien

que Treanor note l'importance de rendre disponible des ressources matérielles à l'hôte et qu'il reconnaisse initialement la localisation géographique au concept de place, c'est surtout la dimension symbolique capable de créer le sentiment de chez soi, que véhiculent les rituels, les rythmes et les récits, qui retient son attention. À l'opposé, il m'importe de considérer chacune des facettes sous lesquelles a été pensée la relation entre espace et hospitalité. Dans cette optique, j'ai choisi pour la suite de ce mémoire de m'inspirer de l'introduction de l'ouvrage *For Space* de la géographe Doreen Massey (2005), chez qui l'espace est entendu comme la sphère de possibilités de la multitude et de l'hétérogénéité. Cet ouvrage m'invite à l'interprétation des enjeux politiques que scelle chacune des façons de penser l'espace. Il s'agira donc plus précisément pour moi de prendre acte de la multiplicité des formes spatiales (les frontières, le seuil, le camp, le refuge, l'hôpital, le territoire, chez soi, etc.) mobilisées dans la littérature au sujet de l'hospitalité afin de rendre compte de la complexité de sa pratique et de soulever les manières d'accueillir spécifiques à chacune d'entre elles.

En résumé, la théorie de Brian Treanor (2011), selon laquelle l'hospitalité consiste en ce que l'Hôte assiste son hôte afin qu'il ou elle se sente aussi « à sa place », me conduit simultanément à définir les implications de la modalité spatiale de l'hospitalité et à préciser l'approche analytique de l'espace que j'aimerais adopter au cours des sections suivantes. Quant à la modalité spatiale de l'hospitalité, elle définit l'accueil même. Cette modalité prévoit qu'une partie Hôte fasse bénéficier autrui d'un espace spécifique, duquel elle jouit de façon privilégiée, en favorisant non seulement sa présence ou sa représentation, mais éventuellement sa participation. Ainsi, suivant cette définition, il importe de penser l'accueil au-delà de l'entrée, d'identifier les caractéristiques spécifiques de l'espace d'accueil et de qualifier les privilèges de l'Hôte relativement aux personnes qu'il ou elle accueille dans cet espace pour mieux comprendre la dynamique relationnelle qui fait l'hospitalité.

### **1.2.2. Différences sociales**

L'asymétrie entre les hôtes qualifie certes la modalité spatiale de l'hospitalité, car elle met en évidence le privilège qu'est l'antériorité de l'Hôte par rapport aux personnes accueillies sur l'espace d'accueil. Néanmoins, cette asymétrie reste intimement liée à la modalité sociale de l'hospitalité. Cette modalité explique en effet la préséance de l'Hôte dans l'espace d'accueil

en fonction des différences sociales (dites identitaires) entre les hôtes et du régime politique dans lequel celles-ci sont prises en compte. Dans les écrits sur l'hospitalité, ces enjeux s'avèrent probablement les plus discutés. Cependant, très peu d'auteurs et d'autrices ont selon moi été en mesure de cibler les implications de cette modalité pour la pratique de l'hospitalité.

Il semble que la notion d'altérité fasse l'objet d'une préoccupation centrale dans les publications sur l'hospitalité. D'innombrables textes assimilent effectivement l'hôte à la figure de l'étranger ou de l'étrangère (*stranger*) ou à d'autres figures emblématiques désignant tout aussi confusément « l'autre » inconnu·e, comme l'immigrant·e, l'indigent·e ou l'arrivant·e. Un grand attrait revêt également l'étymologie du mot « hôte » (*guest*) qui, selon plusieurs (e.g. Fleury, 2010), convoque les statuts d'étranger ou d'étrangère et d'ennemi·e tout à la fois. Or, l'altérité des personnes accueillies se pense dans la majorité de ces discours dans la seule perspective de l'Hôte. Elle exalte la prétendue ouverture de l'Hôte ou l'idée de menace envers ses intérêts. L'altérité constitue ainsi le point focal d'une pensée pour le moins partielle. Car la prise en compte de « la » différence de la personne accueillie sans plus de précision comporte une connotation stigmatisante. Elle est d'emblée perçue hors des normes établies de la partie Hôte. Malgré tout, cette perspective sur l'altérité de la personne accueillie est indicatrice du rapport entre les hôtes et de la hiérarchisation de leurs différences mutuelles dans un système social qui dépasse le contexte strict de l'accueil.

Il va de soi que les hôtes diffèrent l'un·e de l'autre, au sens où l'on ne peut s'accueillir soi-même, ou seulement métaphoriquement. Cependant, il semble que leurs différences ne provoquent pas systématiquement un rapport d'étrangeté, de contrariété, voire de menace mutuelle comme le suppose souvent le renvoi à la notion d'altérité. À ce titre, Judith Still (2010) émet une remarque judicieuse dans l'introduction de son ouvrage *Derrida and Hospitality*. Selon elle, l'hospitalité peut renforcer le lien entre des personnes culturellement similaires, et ainsi contribuer à cimenter la structure « homosociale ». L'hospitalité pourrait ainsi écarter les dangers qui guettent les personnes accueillies lorsqu'elles ne sont pas considérées en tant qu'égaux dans la société qui les reçoit, mais plutôt en tant qu'ennemies, en raison de leurs différences. Bien que l'intérêt de Still concerne principalement la différence de langue entre les hôtes et la façon dont ces hôtes se nomment mutuellement, l'autrice entrevoit de manière fructueuse les différences entre les hôtes en tant que différences culturelles. Celles-ci

comprendraient une vaste gamme de caractéristiques sociales, notamment celles de classe, de race, de nationalité, de sexualité et de génération, devenues pertinentes dans une société.

Les propos de Still incitent à une reconsidération majeure de la relation d'accueil. Elle fait remarquer que l'hospitalité se joue non pas à deux, mais à trois parties. Il y a les personnes accueillies, les Hôtes et la société Hôte. En cela, « la différence » des personnes accueillies peut susciter des réactions opposées de la part des Hôtes et de la société d'accueil. Dans l'exemple fourni par Still, les Hôtes acceptent leurs hôtes bien que la société les considère comme des ennemi·e·s. Tout dépend alors du positionnement des Hôtes à l'intérieur du champ social au sein duquel les différences sociales sont jugées. Les caractéristiques sociales des personnes accueillies peuvent simultanément être tolérées ou appréciées, et dénigrées, voire craintes par les Hôtes ou par la société Hôte. Il convient donc de réfléchir à la politique « identitaire » de l'accueil outre le simple constat de différence ou de similitude entre les hôtes seul·e·s. La modalité sociale de l'hospitalité reste féconde dans la mesure où elle mène à comprendre comment *certaines* caractéristiques sociales acquièrent leur pertinence et distinguent les figures d'hôtes entre elles (soit l'Hôte de l'hôte), et ce, dans la situation spécifique de l'accueil autant que dans le régime social dans lequel l'accueil a lieu.

À ce titre, le travail de Mireille Rosello (2001) m'apparaît des plus révélateurs. Il exemplifie et permet d'expliquer dans quelles circonstances et sous quels motifs certaines différences sociales entre les hôtes sont mobilisées. Son ouvrage *Postcolonial Hospitality : The Immigrant as Guest* déconstruit la métaphore entre l'immigration et l'hospitalité et, surtout, ce qui ferait des immigrant·e·s des hôtes (*guest* – voulant aussi dire invité·e·s). Dans son chapitre intitulé « Gender and Hospitality : Women as Gifts, Hostesses, and Parasites » en particulier, la chercheuse conteste les enjeux coloniaux et les enjeux liés aux genres qui infusent quelques récits de fiction afin de critiquer, plus largement, notre manière de penser l'hospitalité. Elle mène entre autres ces réflexions en réaction à la tendance universaliste qui recouvre les discours autour des « migrants », car ces discours ont tendance à mettre l'emphasis sur les différences raciales et culturelles des « migrants », plutôt qu'à d'autres marqueurs. À juste titre, Rosello fait valoir que certaines caractéristiques de ces personnes sont négligées ou considérées comme moins significatives. C'est le cas notamment du genre, ou encore du nombre de personnes concernées et du type de déplacement qu'elles ont vécu.



Plus précisément, l'analyse par Rosello de la nouvelle littéraire intitulée *La Noire de ...*, (1962) de l'auteur Sembène Ousmane permet de pousser plus loin les implications de la modalité sociale de l'hospitalité. Dans le récit, « Madame », une bourgeoise française, asservit une jeune femme sénégalaise dénommée Diouana en l'invitant à devenir sa bonne résidente (*live-in maid*) à Antibes, en France. Diouana accepte, croyant être reçue en échange de service et nourrissant l'espoir illusoire de refaire sa vie comme résidente de France, hors de la colonie d'Afrique de 1958. Malheureusement, celle-ci travaille tous les jours et n'entretient aucune relation publique hors de la maison, sauf lors des *dinner parties* qu'organise Madame chez d'autres gens. À ces occasions, elle se voit néanmoins mise en spectacle en tant que pseudo-Hôtesse noire dont la cuisine africaine est appréciée pour son exotisme.

Selon Rosello, Diouana reste prise dans une conjoncture confuse entre la servitude et l'hospitalité. Diouana assume selon l'autrice un travail de bonne aux conditions de travail exceptionnellement médiocres par rapport au marché local de l'emploi. La preuve en serait que même les candidates françaises interviewées par Madame pour l'emploi de domestique les ont refusées. Pour Rosello, cela témoigne que la différence de classe sociale qui sépare Madame des candidates françaises ne suffit pas à lui accorder le pouvoir qu'elle désire. Certes, cette différence de classe lui permettrait de déléguer à d'autres femmes les tâches domestiques (liées à l'entretien de la maison et aux soins des enfants) qui lui incombent de par son genre dans la relation qu'elle a avec Monsieur, son mari. Toutefois, seule la différence de statut colonial et de race entre Madame et Diouana légitimerait la réinvention de la fonction de bonne hors des standards de l'emploi. En d'autres mots, Madame ne pourrait faire de sa bonne une résidente confinée à la sphère privée, une hôte-otage donc, si ce n'était de l'économie de la domination que prône le système colonial.

Dans cette partie de l'analyse, Rosello rejoint l'idée déjà énoncée plus haut, à savoir que les figures d'hôtes se définissent par le biais de certaines différences sociales devenues distinctives à la fois dans le contexte local de l'accueil et dans le champ social général dans lequel cet accueil advient. Dans l'exemple de *La Noire de ...* interprété par Rosello, le statut colonial et la race qui distinguent Madame de Diouana font l'objet d'une attention accrue en raison du régime colonialiste, classiste et raciste français. Plus que toutes autres caractéristiques, Madame ferait valoir ces différences de statut et d'identité afin de se différencier de Diouana

devant Monsieur, puisqu'elles sont également femmes, et de différencier Diouana d'autres candidates au poste de bonne au sein du marché de l'emploi, puisqu'elles sont toutes également de classe inférieure.

Rosello ajoute toutefois une dimension supplémentaire à la différenciation. Elle souligne le cadre politique qui la motive. Le statut colonial et l'identité raciale de chacune des protagonistes forment plus que de simples différences. Ces différences sont ce qui les positionne l'une par rapport à l'autre en fonction d'un régime hiérarchique ayant cours préalablement à l'accueil. À cet égard, Rosello détaille comment l'hospitalité s'appuie sur le régime colonial. À son avis, Madame se ferait maîtresse de maison au moment même où elle octroie à Diouana le rôle de servante qui convient à son statut de colonisée au sein de la maisonnée. Autrement dit, l'accueil de Diouana se révèle être cela même qui permet à Madame de se revendiquer d'une position dominante, celle d'Hôte, par rapport à sa nouvelle bonne qui, elle, se voit simultanément attribuer la position subalterne d'hôte. Bien sûr, cela n'est possible que sous le régime colonial, mais encore faut-il que Madame jouisse déjà d'un privilège colonial sous ce régime vis-à-vis de Diouana. Par là, Madame devient Hôte pour autant qu'elle invoque et qu'elle maintienne sa situation de privilège colonial sur Diouana au moyen de l'accueil. De manière générale, on peut donc penser que l'hospitalité désigne l'affirmation des privilèges de l'Hôte *par* l'accueil d'autrui. Il s'agit pour la personne qui accueille de se faire reconnaître en tant qu'Hôte, c'est-à-dire en tant que figure d'Hôte différente de celle de l'hôte et nécessairement synonyme d'une position dominante dans le régime social hiérarchique préalable à l'accueil.

L'analyse de Rosello va encore plus loin. Selon elle, Madame arrive à mêler les rôles associés aux postures d'hôte et d'Hôte à son propre avantage. Lorsque Madame adopte le rôle de promotrice des *dinner parties*, elle conserverait la reconnaissance associée aux réceptions et retirerait même le prestige lié au service d'une cuisine étrangère considérée exotique par les convives. Pourtant, c'est Diouana, l'accueillie, qui fournit le travail exigé par les réceptions et c'est elle qui partage ses mets. À cet égard, Rosello remarque que Madame peut subdiviser les rôles associés à sa posture d'Hôte (promotrice et cuisinière dans l'exemple). Elle délèguerait des sous-rôles à Diouana pour tirer davantage de bénéfices (le prestige) et pour réduire ses tâches lors des réceptions (la cuisine). Or, cette distribution des rôles s'opère encore une fois en fonction des différences ethniques entre Diouana et Madame sous le régime colonial selon

Rosello. Ceci porte d'ailleurs l'autrice à croire que plus les figures d'hôtes se voient subdivisées en sous-rôles, plus la relation entre ces hôtes sera violente, car elle tendra à se plier à plus d'un régime hiérarchique en vigueur ou à intensifier la portée d'un régime. À l'inverse d'une différenciation toujours plus aiguë des figures d'hôtes, Rosello pense qu'une hospitalité saine repose sur l'ambiguïté des figures d'hôtes. La personne en posture d'Hôte devrait à son avis se montrer paradoxalement maîtresse de maison et humble servante, tandis que la personne accueillie devrait être à la fois sacrée et soumise.

En rétrospective, les idées de Rosello se montre des plus perspicaces parce qu'elles suggèrent deux catégories de différences sociales ayant chacune un impact distinct sur la relation d'accueil. D'une part, Rosello témoigne de la manière dont les *identités* et les *statuts* de Madame et de Diouana conditionnent le moment inaugural de l'accueil. Au sein du régime raciste et colonial que l'on connaît à la France, leurs différences de race (blanche et noire) et de statut colonial (colonisatrice et colonisée) confèrent le pouvoir à Madame d'accueillir Diouana en tant que bonne résidente. Ces différences sociales motivent l'accueil de Diouana par Madame en ce que cet accueil lui permet d'affirmer ses propres privilèges devant Diouana elle-même, mais aussi devant Monsieur et les invité·e·s des *dinner parties* entre autres. Toutefois, le fait que Madame reçoit Diouana dans sa maisonnée n'explique pas en soi l'exploitation de cette dernière. Cette position dominante explique seulement le risque que la relation d'accueil ne se transforme en une relation de domination au détriment de Diouana dans la durée de leur cohabitation.

D'autre part, il convient donc de constater, comme nous y conduit Rosello, que si Diouana est effectivement exploitée, c'est parce que Madame et Diouana assument respectivement les *rôles* de maîtresse de maison et de servante. Si ces rôles semblent prédéterminés par le système colonial et raciste, il en demeure à mon avis autrement. Cette distribution des rôles reste arbitraire. Madame aurait aussi bien pu aider Diouana à se trouver un emploi en France à l'extérieur de sa demeure, être son agente, sa complice, son alliée. Inversement, Diouana aurait aussi pu se révolter. Cela ne dément évidemment pas la facilité avec laquelle les identités et les statuts préassignés par le régime social conduisent à l'adoption de rôles conformes à ce même régime (et vice-versa, puisque l'adoption des rôles confirme les identités et les statuts). À cet égard, le cas étudié par Rosello reste riche. La ligne qui sépare la figure de bonne résidente de celle d'esclave-otage est mince, autant que celle qui sépare la figure

d'employeuse-maîtresse-de-maison de la figure de maîtresse-despote. Elle dépend des rôles adoptés par les hôtes. C'est là que les différences sociales, celles de classe, de race et de statut colonial notamment, acquièrent une dimension performative. Madame et Diouana agissent de façon plus ou moins valorisée, plus ou moins éreintante, plus ou moins profitable ou aliénante l'une en rapport à l'autre. C'est en raison de leurs conséquences concrètes que les rôles repositionnent les protagonistes dans les régimes sociaux hiérarchiques. Les identités et les statuts permettent l'accueil, parce qu'ils positionnent les hôtes avant l'accueil. Mais les rôles confirment ou infirment ces positions durant l'accueil. Pendant l'accueil, le racisme et le colonialisme peuvent toujours avoir cours à l'échelle nationale et internationale, mais ces régimes n'auraient pas nécessairement eu de répercussions dans le contexte particulier de l'accueil privé si Madame ne s'en était prévaluée en se faisant maîtresse de maison et si Diouana ne s'était pas pliée au rôle de servante. Dans l'ensemble, l'Hôte s'appuie sur la situation privilégiée qu'il ou elle détient en vertu de ses différences d'identité et de statut par rapport à son hôte pour l'accueillir, mais l'Hôte doit néanmoins actualiser ces privilèges préalables en performant certains rôles différemment pénibles ou avantageux. Cette performance peut d'ailleurs avoir pour effet d'atténuer les inégalités entre les hôtes ou pour effet de reconfirmer la position dominante de l'Hôte au cours de l'accueil.

Dans la nouvelle littéraire analysée par Rosello, les différences entre les hôtes apparaissent à la base des inégalités de l'hospitalité. Cela ne signifie pourtant pas qu'à l'inverse la solidarité constitue l'incarnation idéale de l'hospitalité. Un accueil qui s'entendrait comme une aide entre les membres d'une communauté d'intérêts ne s'avère effectivement pas plus égalitaire. Même si l'accueil renforçait la structure homosociale, comme Judith Still (2010) en évoquait la possibilité, il ne saurait être totalement mutuel et exempt d'inégalités. Un médecin qui séjourne à l'hôpital n'en sera pas moins pris en charge ; des amoureux ou des amoureuses ne se reçoivent pas également chez l'un·e ou l'autre ; des nationaux n'accordent pas le statut de citoyen·ne à d'autres ayant déjà la nationalité. Selon un autre exemple tout à fait hypothétique, des membres d'une coopérative d'hébergement temporaire où les membres eux-mêmes et elles-mêmes s'acquittent des opérations s'accueilleraient à titres égaux. Mais ils et elles n'auraient probablement pas tous et toutes la même expérience, ni la même ancienneté, ni la même réputation, ni les mêmes fonctions. Si tel était le cas, il faudrait alors se demander si vraiment il

s'agit encore d'accueil ou si ce ne serait pas plutôt une pure manifestation de solidarité. Et cela, notamment parce qu'il n'y aurait plus personne ayant préséance sur l'espace en raison de son antériorité tel que le suppose la modalité spatiale de l'hospitalité. Il y aurait donc dissolution complète des figures d'hôtes et conséquemment aucune relation d'hospitalité. Il faut qu'il y ait une base sur laquelle différencier l'Hôte de l'hôte pour qu'il y ait hospitalité. En définitive, la situation de privilège de l'Hôte sur lequel se fonde l'accueil tient vraisemblablement de la généralité en ce qui a trait à l'hospitalité.

Le travail de Rosello (2001) décrit en somme la modalité sociale de l'hospitalité au-delà du cliché qu'est l'altérité de l'hôte en révélant la façon dont sont hiérarchisées *certaines* des différences sociales *entre* les hôtes. Ses analyses permettent plus précisément d'établir que les hôtes se définissent l'un·e par rapport à l'autre en se reconnaissant des identités, des statuts et des rôles qui correspondent eux-mêmes à des positions sociales inégalitaires au sein d'un régime social ayant préalablement cours. Or, ce régime social accorde justement à l'Hôte le pouvoir d'accueillir. Son accueil lui-même devient alors l'affirmation de sa situation privilégiée relativement à son hôte. Pourtant, la relation d'accueil, prise dans sa durée, reste l'occasion d'adopter ou de désavouer les rôles associés aux identités et les statuts promus par les hiérarchies en vigueur. L'hospitalité devient ainsi une relation à performer au travers de figures d'hôtes composites (étranger ou étrangère, immigrant·e, résident·e, aubergiste, maître ou maîtresse de maison, patient·e, client·e, membre, etc.) ayant des positions sociales et des pouvoirs particuliers, et susceptibles de remettre en cause ou de consolider le système social qui permet l'accueil en premier lieu.

### **1.2.3. Procédures**

En adéquation directe avec l'acception pratique de l'hospitalité, les écrits savants laissent entrevoir une grande variation des manières de dire et de faire l'accueil. Selon les textes, l'hospitalité supposerait l'invitation, la bienvenue, l'hébergement, le nourrissement, le soin, la protection, etc. Si la tendance est encore à la généralisation hâtive d'une de ces procédures d'accueil pour définir l'hospitalité, l'invocation systématique de certaines procédures dans les discours ne laisse nul doute quant au fait que celles-ci représentent une modalité à part entière. Il convient donc ici de se pencher sur la façon dont la modalité procédurale de l'hospitalité

influence la relation entre les hôtes. Pour ce faire, j'aimerais revenir sur le travail de Jacques Derrida afin de reprendre le fil de sa pensée là où les procédures d'accueil à partir desquelles il problématise l'hospitalité ne tombent pas encore sous la catégorie réductrice des conditions imparfaites d'accueil comme le veut sa définition principielle.

Dans le texte qu'il signe dans l'ouvrage *De l'hospitalité* (Derrida et Dufourmantelle, 1997), Derrida entame sa réflexion sur l'hospitalité par l'intermédiaire de « la question de la question » et de la figure de l'étranger<sup>3</sup>. Selon l'auteur, l'étranger est à la fois celui qui pose des questions ayant le pouvoir de remettre « en question » l'ordre établi, et celui à qui l'on adresse des questions et qui doit répondre. À ce titre, Derrida enchaîne l'interprétation de deux exemples d'étranger, issus de la philosophie de Platon. Il cite d'abord *Le Sophiste* dans lequel un personnage nommé l'Étranger conteste une des thèses du philosophe Parménide devant son interlocuteur Théétète. Cette contestation est problématique parce que ladite thèse est largement acceptée et donc considérée comme raisonnable unilatéralement. Pour Derrida, cette mise en question est alors reçue comme redoutable et combative. Elle constitue selon lui une confrontation de l'autorité de Parménide, voire même un affront parricide, en ce que Théétète considère ce dernier comme un père par filiation intellectuelle. À ce titre, Derrida signale que l'Étranger craint de se voir traité de fou, une disqualification face à laquelle il ne saurait avoir la force de se défendre.

Ensuite, Derrida cite un second texte de Platon, *L'Apologie de Socrate*. Dans celui-ci, Socrate s'adresse à ses concitoyens et aux juges athéniens à l'occasion de son propre procès, où il figure au banc de l'accusé. Celui-ci demande à être jugé en étranger, et ce, pour deux raisons selon Derrida. La première serait parce qu'il se juge lui-même étranger à la langue du tribunal, déclarant ne pas savoir justifier ses actes en un discours prétoire, sous la technique du plaidoyer et la rhétorique du droit qui sont attendues de ses interlocuteurs. La deuxième raison serait corolaire à la première, elle viendrait aider sa défense. Socrate souhaiterait recevoir le même traitement que les étrangers<sup>4</sup> afin de bénéficier de plus d'égards et de tolérance de la part de ses juges. Car non seulement ils accepteraient sa façon peu juridique de parler s'il était étranger, mais ils lui reconnaîtraient aussi certains droits. Or, ce manque de considération des juges décrié

---

<sup>3</sup> Derrida fait l'usage exclusif du masculin.

<sup>4</sup> Au masculin seulement dans le texte de Derrida.

par Socrate mène spécifiquement Derrida à s'attarder sur le statut de droit qu'avait l'étranger à Athènes. À ce chapitre, l'auteur précise que les droits helléniques ne correspondent pas au droit contemporain à la nationalité ou à la citoyenneté. Il ne s'agit pas de l'acquisition d'un statut légal par une personne qui n'en avait pas auparavant ni d'un droit de naissance qui accorderait un statut à des descendants par extension des droits des parents. En fait, Derrida insiste sur le fait que, dans le droit athénien, l'étranger (ou *xenos*) se distingue d'un autre barbare. Car, contrairement aux barbares, l'étranger disposerait déjà d'un statut social, et donc de droits et de devoirs, pour autant qu'il se trouve représenté et protégé par une lignée familiale, soit-elle elle-même d'origine étrangère. Pour Derrida, il en va donc de la possibilité du droit d'hospitalité que d'avoir une généalogie nommable. Le nom propre de l'étranger dépasse son individualité. Le nom est certes une garantie de son identité, mais c'est aussi le signe de sa reconnaissance comme sujet de droit. Avec son nom, l'étranger est donc plus susceptible de recevoir la clémence des juges.

À la suite de ces deux exemples, Derrida explicite son dilemme. Il se demande si l'hospitalité consiste à interroger autrui ou s'il ne serait pas, au contraire, plus juste ou plus aimable de s'effacer, d'accueillir sans question, c'est-à-dire sans connaître le nom de la personne qui se présente à nous. Bref, il se demande si l'hospitalité est toujours offerte à quelqu'un·e pour autant qu'il ou elle soit reconnu·e comme sujet. Dans une certaine mesure, Derrida envisage ce dilemme sous le thème de la bienveillance. Il se demande quel comportement rendrait l'Hôte plus hospitalier : s'enquérir d'un nom ou se réserver de le demander? Dans une autre mesure, Derrida en fait une question conjointe de reconnaissance et de droit. L'Hôte doit réussir à voir en autrui une personne digne de droits et sujette aux lois de l'accueil, afin de pouvoir sceller un « pacte » d'hospitalité.

Les pistes d'interprétation de Derrida ne reflètent cependant pas les vifs enjeux de pouvoir inhérents à l'acte même de questionner ou de mettre en question, enjeux de pouvoir pourtant probants dans sa propre description des exemples qu'il donne. L'auteur ouvre effectivement son enquête sur l'hospitalité avec l'exemple de l'Étranger qui conteste l'autorité de Parménide devant Théétète qui lui est fidèle. Par là, Derrida compare la relation entre hôtes à une lutte de pouvoir entre l'Étranger et les deux représentants du milieu d'accueil que sont Théétète et Parménide. Derrida insiste sur l'autorité paternelle et raisonnable de Parménide, sur

le caractère combatif, « redoutable » (Derrida et Dufourmantelle, 1997, p. 17), « proprement polémique » ou « belliqueux » (p. 15) de la question de l'Étranger. Il souligne aussi la peur qu'a l'Étranger qu'on ne le « désarme » (p. 17) en le traitant de fou et son incapacité à se défendre le cas échéant. De plus, dans l'exemple du procès de Socrate, Derrida suggère que le tribunal détient le pouvoir de prescrire les techniques du discours appropriés à la défense et le pouvoir de juger du statut de qui se présente devant lui. Avec ces deux exemples, Derrida montre donc à la fois le pouvoir de transgression de l'hôte et le pouvoir établi, dominant, de l'Hôte.

L'intérêt du travail de Derrida ne s'arrête toutefois pas au constat que chacune des parties de l'hospitalité dispose d'un certain pouvoir. Cet enjeu de pouvoir se retrouve spécifiquement problématisé dans un autre passage révélateur :

Parmi les graves problèmes dont nous traitons ici, il y a celui de l'étranger<sup>5</sup> qui, malhabile à parler la langue, risque toujours d'être sans défense devant le droit du pays qui l'accueille ou qui l'expulse ; l'étranger est d'abord étranger à la langue du droit dans laquelle est formulé le devoir d'hospitalité, le droit d'asile, ses limites, ses normes, sa police, etc. Il doit demander l'hospitalité dans une langue qui par définition n'est pas la sienne, celle que lui impose le maître de maison, l'hôte [Hôte], le roi, le seigneur, le pouvoir, la nation, l'État, le père, etc. *Celui-ci lui impose la traduction dans sa propre langue, et c'est la première violence*<sup>6</sup>. La question de l'hospitalité commence là : devons-nous demander à l'étranger de nous comprendre, de parler notre langue, à tous les sens de ce terme, dans toutes ses extensions possibles, *avant et afin de pouvoir l'accueillir* chez nous? S'il parlait déjà notre langue, avec tout ce que cela implique, si nous partageons déjà tout ce qui se partage avec une langue, l'étranger serait-il encore un étranger et pourrait-on parler à son sujet d'asile ou d'hospitalité? C'est ce paradoxe que nous allons voir se préciser. (Derrida et Dufourmantelle, 1997, p. 21)

Dans cet extrait, Derrida met en évidence le privilège que l'Hôte détient sur l'« étranger » sur la base de leur différence linguistique. Il va toutefois plus loin. Il rend aussi compte de l'usage de la langue comme moyen de domination effective, et non plus comme simple inégalité dans la maîtrise de celle-ci. L'Hôte peut toujours traduire sa propre langue vers celle de la personne accueillie, mais décide plutôt d'« imposer » à celle-ci de traduire ce qu'elle a à dire et ce qu'elle entend. C'est l'Hôte qui doit se faire comprendre et non l'inverse. Ici, la communicabilité d'une langue apparaît comme une condition de l'hospitalité, mais c'est à la personne accueillie qu'il revient le fardeau de remplir cette condition. Et ce renversement a en

---

<sup>5</sup> Derrida emploie exclusivement le masculin pour désigner l'ensemble des figures d'hôtes.

<sup>6</sup> J'insiste par l'italique.



effet quelque chose de « violent ». La personne accueillie se voit contrainte de reconnaître la prédominance de son Hôte dans l'exercice même des communications nécessaires à son accueil.

Dans ce passage comme dans l'exemple de Socrate qui, face à son tribunal, demande à être traité en étranger, Derrida fait de l'hospitalité une question de procédures d'accueil. L'attention qu'il porte à l'usage de la langue l'amène à poser le problème de la communication en tant que procédure d'accueil. Dans les deux cas, les hôtes (*guest*) ne demandent pas l'hospitalité. Ils sont plutôt interpellés par l'instance qui les accueille. (Bien que Socrate ne soit pas en situation d'accueil à strictement parler, mais sous l'emprise de son tribunal, et que la langue juridique ne relève pas proprement du strict dialecte verbal, le problème demeure le même.) En fait, c'est l'Hôte qui demande à se faire adresser la parole dans une langue ou dans une autre. Les deux étrangers sont alors astreints à parler pour assurer la prolongation de leur accueil. L'Hôte fait ainsi dépendre l'accueil de la communication. Or, cette procédure d'accueil se montre ambivalente. Selon la langue et les techniques discursives retenues, elle peut faire basculer la relation entre les hôtes du côté de la domination ou du côté de la réduction des inégalités. Lorsque l'État ou le tribunal (l'Hôte) fait primer sa langue, dans un monde où celle-ci prédomine déjà, il ou elle risque à dessein de limiter la parole d'autrui, et donc de limiter sa participation. L'Hôte transforme ainsi son privilège linguistique en domination communicationnelle. Lorsque, à l'inverse, les hôtes s'affairent mutuellement à trouver une manière de communiquer (qu'ils traduisent tous les deux par exemple), leur relation tend à s'égaliser.

Outre la question de savoir quelle langue utiliser pour s'adresser à son Hôte ou ses hôtes, la « question de la question » (Derrida et Dufourmantelle, 1997, p. 11 et 31) concerne aussi la question du nom. Pour Derrida, l'Hôte questionne autrui sur son nom en vue de sa reconnaissance en droit. Comme le veut la tradition hellénistique qu'il évoque à partir de l'exemple de Socrate au tribunal, l'identité nommable assurerait à la personne qui en est détentrice certains égards, certains droits et certains devoirs. Néanmoins, cette personne se verrait garantir une forme d'hospitalité seulement s'il est possible de se faire connaître ou de se faire reconnaître par son Hôte à partir de ce qui lui est déjà connu.

Dès lors, la « question de la question », celle du nom, soulève le problème de l'ambiguïté des effets de la procédure qu'est l'identification. D'un côté, l'identification favorise la

reconnaissance de la personne accueillie par son Hôte. C'est-à-dire qu'elle considère l'autre en sa qualité de sujet social ou de droit, et prouve la déférence que l'Hôte lui porte. De l'autre côté, l'identification de la personne accueillie peut représenter une forme de profilage qui tend à la réduire à quelques stéréotypes. Autrement dit, le problème de la procédure qu'est l'identification vient de l'incertitude à savoir si elle aura des effets bénéfiques ou néfastes. L'identification risque de devenir le moyen de dominer autrui alors même qu'elle représente une manière d'accueillir. Comme pour la communication toutefois, cette éventualité est d'autant probable que l'Hôte se voit préalablement privilégié. D'une part, l'Hôte n'a pas à se soumettre à cette procédure pour faire valoir sa légitimité, car cette légitimité lui est généralement garantie par le régime social ayant cours dans l'espace d'accueil. D'autre part, l'identification se fait en fonction des critères de reconnaissance, ceux du droit hellénistique par exemple, qui sont ceux de l'Hôte (le tribunal) ou du régime qui l'avantage (le système juridique athénien).

Il semble à mon avis que l'ambivalence ou l'ambiguïté des conséquences marquent la plupart, sinon toutes les procédures d'accueil. Plusieurs exemples subséquents à ceux mentionnés ci-haut, notamment concernant les procédures d'accueil que seraient la protection, la sureté et la confidentialité, confrontent Derrida à des dilemmes tout à fait similaires. C'est le caractère problématique de l'hospitalité qui se révèle donc dans sa modalité procédurale.

À ce propos, le néologisme « hostipitalité », avec lequel Derrida titre son séminaire de 1996-1997 à l'École de hautes études en sciences sociales et quelques conférences données aux États-Unis en 1997 (Derrida, 2002), tente peut-être de sceller cette ambivalence et cette ambiguïté. Cependant, la conjonction des notions d'« hostilité » et d'« hospitalité », aussi graphiquement amusante et conforme à la proximité étymologique des mots soit-elle (*Host*, le mot anglais pour désigner l'Hôte est dérivé, comme *hostilité*, d'*hostis* signifiant ennemi en latin classique), m'apparaît toutefois fallacieuse puisque l'hostilité ne désigne pas adéquatement le type de violence qu'insinuent les effets néfastes de l'accueil. En effet, l'hostilité n'arrive pas à rendre compte de l'aspect foncièrement problématique de la pratique de l'accueil. Elle suppose une intention belliqueuse qui tend à négliger les conditions violentes de l'accueil. L'idée tait la manière dont les procédures potentiellement despotiques de l'Hôte se trouvent à être légitimées et motivées par la conjoncture sociale entourant l'accueil. L'hostilité oublie que l'hospitalité tend structurellement à rendre l'Hôte complice des régimes hiérarchiques qui garantissent ses

privilèges, eux-mêmes à l'origine de l'accueil. C'est pourquoi il importe d'interpréter l'aspect problématique et violent de l'hospitalité non pas comme une forme d'hostilité, mais plutôt en tant que reconduction d'un pouvoir de domination sur autrui.

En ce qui concerne les effets bénéfiques de l'hospitalité, mon avis rejoint celui de Benjamin Boudou (2017). Dans son livre *Politique de l'hospitalité*, celui-ci dresse une généalogie politique et critique de l'hospitalité. Après avoir retracé l'histoire européenne des différents traitements des « étrangers »<sup>7</sup> et des évolutions de la problématique des frontières au travers des relations de pouvoir qui les infusent, Boudou conclut son essai en associant l'hospitalité à une manière d'agir contre la domination des étrangers ou des étrangères par les nationaux dans les différentes sphères de la vie sociale et politique. L'hospitalité se porterait contre le contrôle ou la mise en danger des intérêts fondamentaux des personnes accueillies sans être synonyme de bienfaisance ou de justice (liberté, égalité, etc.). Elle corrigerait l'injustice de façon souvent elle-même injuste, éventuellement violente et inégalitaire. L'hospitalité serait ainsi une solution précaire à la domination, puisqu'elle ne la renverserait pas. Selon Boudou, l'essentiel est d'empêcher que l'exclusion accentue la domination, rigidifie une hiérarchie illégitime, ou renforce des pouvoirs sur des individus vulnérables. Dans cette optique, il juge que l'hospitalité dépasse l'attribution de droits individuels et refuse la simple abolition des frontières. L'hospitalité impliquerait la nécessité d'inventer des conduites — puisqu'elle n'en dicterait aucune — à toutes les échelles afin de tenir compte des étrangers ou des étrangères, lesquels n'ont présentement pas leur mot à dire sur le pouvoir qui s'exercerait sur eux.

Boudou permet de penser lucidement l'aspect mélioratif de la pratique de l'accueil sans faire l'économie de son caractère problématique. Contrairement à Derrida qui cherche l'aspect mélioratif de l'hospitalité du côté de l'ouverture inconditionnelle en pensant paradoxalement (puisque'il va à l'encontre de l'approfondissement de ses propres analyses d'exemples) qu'un accueil sans procédures s'avèrerait idéal, Boudou se garde de tout idéalisme. Il adopte une position réaliste qui lui fait remarquer l'importance des conduites pour l'hospitalité, leurs

---

<sup>7</sup> Les guillemets marquent encore une fois l'usage exclusif du masculin pour désigner les personnes d'origine étrangère chez Boudou.

ambivalences et leurs ambiguïtés. Il plaide également pour une hospitalité basée sur la lutte contre les injustices auxquelles elle demeure étroitement liée.

Les conclusions de Boudou me paraissent donc justes quoiqu'incomplètes. Elles méritent selon moi d'être adaptées. En effet, Boudou ne reconnaît pas que l'hospitalité relève elle-même d'une situation de privilège qui risque de se transformer en domination. Il tend à voir la domination comme un phénomène exogène à l'hospitalité, puisque celle-ci viendrait y pallier partiellement. Comme Boudou, je pense que la pratique de l'accueil est méliorative dans la mesure où certaines procédures mises en place réduisent la domination systémique. Toutefois, j'ajouterais que cette violence systémique, inscrite dans les régimes sociaux hiérarchiques et oppressifs, est elle-même à l'origine des pouvoirs inégaux entre les hôtes qui motivent et garantissent l'accueil de l'Hôte. L'hospitalité peut donc selon moi être prodiguée à bon escient, mais seulement si elle s'accompagne d'une démarche autoréflexive et anti-oppressive.

En résumé, la vertu et le principe de l'hospitalité adoptent la seule perspective Hôte sur la relation d'accueil qu'elle devrait désigner. Il convient donc plutôt de réfléchir l'hospitalité en tant que pratique de l'accueil afin de considérer la multiplicité des situations d'accueil et la dynamique interactionnelle qui la définissent. Dans cette perspective, l'hospitalité s'envisage comme la somme des implications des trois modalités de sa pratique (spatiale, sociale et procédurale). L'hospitalité prévoit la participation des personnes accueillies, en plus de leur présence, dans un espace où l'Hôte aurait déjà préséance en raison d'un régime social qui la privilégierait par rapport à ses hôtes. L'hospitalité représente alors l'expression de la position dominante de l'Hôte sur la base de ses différences avec les personnes qu'il ou elle accueille. Or, de cette position, l'Hôte peut reconduire le régime hiérarchique qui garantit ses privilèges (et donc l'accueil lui-même), au risque de dominer ses hôtes. Mais l'Hôte peut aussi réduire les inégalités qui le ou la séparent des personnes accueillies en tirant profit de cette position dominante. Ces deux éventualités sont possibles puisque les procédures d'accueil se révèlent elles-mêmes ambivalentes, voire ambiguës, c'est-à-dire qu'elles peuvent autant générer des répercussions néfastes que bénéfiques. L'hospitalité désigne en somme l'affirmation du pouvoir de l'Hôte et la posture qu'il ou elle adoptera face à ses hôtes et face au régime social inégalitaire duquel il ou elle jouit.

## CHAPITRE 2 : Formes de l'accessibilité et de l'inclusion sociale

Deux paradigmes exercent une grande influence sur la manière dont est pensée l'hospitalité dans les écrits savants. Il s'agit de l'accessibilité et de l'inclusion sociale. La première conception réduit l'hospitalité à la question de ses limites ou de ses conditions. Selon celle-ci, l'accueil vise à réduire les obstacles à la présence et à la participation des personnes au sein d'un espace. La deuxième conception confond pour sa part l'hospitalité avec la discrimination positive. Dans ce cas, l'accueil est censé favoriser la présence et la participation des personnes victimes de violences systémiques, appartenant à des groupes minoritaires ou marginalisés, en un espace donné.

Bien que les publications scientifiques renvoient directement, quoique presque toujours implicitement, à l'accessibilité et à l'inclusion sociale dans ses réflexions sur l'hospitalité. Très peu a toutefois été développé sur les manières d'accueillir spécifiques que présupposent les formes spatiales sur lesquelles ces deux conceptions prennent appui, soit les frontières, des seuils, des camps et des refuges. Le présent chapitre prétend donc préciser comment s'expriment les modalités sociale et procédurale de l'hospitalité en fonction de telles formes spatiales, et ce, en adéquation avec l'idée déjà formulée dans le chapitre précédent selon laquelle l'hospitalité tend à réduire les inégalités garantes de l'accueil et/ou à perpétuer un rapport de domination entre les hôtes.

### 2.1. Limites

Quand Jacques Derrida (Derrida et Dufourmantelle, 1997) s'intéresse aux limites de l'hospitalité, il réfléchit aux conditions d'accueil dans une perspective très restreinte. Il se préoccupe surtout des conditions de *possibilité* de l'accueil, qu'il juge imparfaites, mais nécessaires à la mise en œuvre d'une hospitalité illimitée. Les conditions d'accueil tendent alors à se confondre avec les conditions à l'accueil. Si ces dernières risquent de faire primer le moment inaugural de l'accueil sur son expérience dans la durée, la question des limites de

l'hospitalité n'en demeure pas moins féconde. Elle interpelle entre autres les notions d'identité et d'altérité, d'ouverture et de fermeture, de ségrégation et de tolérance.

Cependant, cette piste de réflexion sur l'accueil doit être resituée. Malgré son grand intérêt dans les écrits savants sur l'hospitalité, elle ne peut pas prétendre être la question centrale de l'hospitalité. La question des limites de l'accueil reste associée à deux formes de l'hospitalité toutes particulières : la frontière et le seuil. Celles-ci engagent une réflexion circonscrite aux obstacles matériels et symboliques à la présence et à la participation d'autrui en un espace d'accueil. Il importe dès lors de comprendre la frontière et le seuil en tant que formes de l'accessibilité et d'interroger leurs manières d'accueillir propres. À cette fin, l'œuvre *Las reglas del juego/The Rules of the Game* (2000-2001) de Gustavo Artigas constitue un cas évocateur puisqu'elle met en jeu à la fois les frontières et les seuils. À la suite d'une description de l'œuvre et de commentaires sur sa fortune critique, je mettrai donc le projet d'Artigas en dialogue avec les discours sur l'hospitalité traitant de frontière, puis de seuil, afin de révéler les relations d'accueil distinctes que supposent ces formes.

### **2.1.0. *Las reglas del juego/The Rules of the Game* (2000-2001) de Gustavo Artigas**

À l'occasion de la quatrième édition du festival artistique « inSITE » tenue de la fin de l'année 2000 au début de l'année 2001, l'artiste Gustavo Artigas développait *Las reglas del juego/The Rules of the Game*. Composé de deux volets, le projet d'art participatif répondait à la fois au mandat et à l'intention curatoriale de l'édition du festival. Il s'ancrait dans l'espace public de la région frontalière entre les villes de San Diego (aux États-Unis) et de Tijuana (au Mexique) en plus d'encourager la réflexion sur « la syntaxe étatique de l'identité nationale » (voir inSite, 2013). *Las reglas del juego* aborde à dessein les notions de limite, d'identité nationale et de cohabitation. L'œuvre et sa fortune critique soulèvent donc des questions liées à l'immigration et aux relations internationales, des thèmes on ne peut plus près de l'hospitalité aujourd'hui.

Pour la première partie du projet, un terrain de handball américain (nommé *frontón* en espagnol) a été construit à Tijuana à l'intention de la communauté locale. Située du côté mexicain en bordure de la limite qui sépare le pays des États-Unis, l'installation dédouble la frontière internationale (une grande clôture en tôle ondulée) par l'érection d'un nouveau mur

parallèle, le *frontis*, dédié au jeu et faisant partie intégrante du terrain (voir figure 1). Plus précisément, le mur du jeu d'Artigas se surimpose au mur-barrière, car sa hauteur apparaît exagérée devant la clôture préexistante, pourtant importante. Comme le font valoir Heidi Zeller (2006) et Erandy Vergara-Vargas (2008), ceci confère à l'installation une charge critique par rapport à la frontière. La longue clôture séparant les pays semble désormais de moindre envergure maintenant qu'elle se mesure au nouveau mur qui est beaucoup plus haut. L'installation artistico-sportive minimise ainsi l'importance symbolique de la frontière en la surclassant en termes d'échelle et en lui faisant écran. Ceci dévoile notamment le caractère construit de la légitimité qu'on accorde aux dispositifs frontaliers. Il apparaît clair qu'une partie de la force d'intimidation de la frontière lui vient de sa forme.



Figure 1. Gustavo Artigas, *Las reglas del juego / The Rules of the Game I*, 2000-2001. Image reproduite avec la permission de l'artiste. Photo: Gustavo Artigas.

La comparaison entre les murs ne s'arrête toutefois pas ici. Outre la dépréciation de la taille de la frontière, le terrain en souligne aussi l'austérité. La fonction ludique du nouveau terrain de jeu se veut l'antithèse de l'inutilité immédiate de la clôture et de son manque évident de gaieté. Le jeu lui-même accentue par ailleurs la parodie de la frontière. En effet, les échanges au handball procèdent par rebond de la balle au mur. Or, ce trajet de la balle témoigne de la valeur de limite du mur. Elle ne passe pas de zone en zone et ne pénètre aucun but comme c'est le cas dans de multiples autres sports. Elle se heurte seulement au *frontis* et revient dans un mouvement de réaction. Or, dans la mesure où le mur du terrain de jeu mime bien celui de la frontière internationale, le mouvement de la balle devient l'indice non seulement de sa dureté, mais possiblement de son étanchéité. La balle, comme les biens et les personnes, éprouve l'obstacle au libre passage que représente la frontière. Le jeu de handball devient ainsi une analogie comique des inégalités du commerce international et de l'immigration.

L'asymétrie de l'installation d'un terrain de jeu d'un seul côté de la frontière reflète aussi avec humour l'inégalité entre les deux pays, laquelle demeure particulièrement manifeste à l'égard des controverses entourant l'immigration des Mexicain·e·s aux États-Unis. À ce titre, l'ironie de l'intervention de Artigas provient de la transformation d'une limite géopolitique en une limite ludique dont les Mexicains peuvent jouir (voir figure 2). Si la grande barrière se veut d'abord un rempart états-unien contre la venue des mexicain·e·s, sa présence ne représente que peu ou pas d'avantage pour ces derniers et ces dernières jusqu'au moment où Artigas détourne l'usage de la bande limitrophe laissée en friche pour en faire un terrain de jeu dédié à la communauté mexicaine. Pouvoir jouer, c'est encore pouvoir quelque chose devant le dispositif de contrôle qu'est la clôture.

Pourtant, faute de compenser la violence de la frontière, la pratique du sport lui-même évoque une réalité plus inquiétante en ce qu'il s'exerce dans le seul pays mexicain. En effet, le handball, contrairement à la plupart des autres jeux de balle et de ballon, place tous les joueurs et toutes les joueuses du même côté. Les mexicain·e·s doivent alors se résoudre à jouer ensemble, mais aussi à compétitionner les un·e·s contre les autres en l'absence d'une partie états-unienne qui assumerait le rôle de partenaire de jeu ou de partie adverse. Si l'on joue toujours *avec* quelqu'un·e à un jeu, on joue *contre* lui ou elle au jeu. Dans cette optique, les mexicain·e·s se retrouvent tout aussi rassemblé·e·s que divisé·e·s dans le « jeu » imposé par la



frontière, et ce, sans même être physiquement séparé·e·s par elle. D'un point de vue métaphorique, la frontière instaure une forme d'isolement et de conflit interne au sein de l'un des deux pays qu'elle sépare, celui qui ne serait pas en mesure de compétitionner.



Figure 2. Gustavo Artigas, *Las reglas del juego / The Rules of the Game I*, 2000-2001. Image reproduite avec la permission de l'artiste. Photo : Gustavo Artigas.

C'est cependant en marge du jeu que le projet de Artigas atteint son comble. Comme en témoigne la documentation photographique et vidéographique diffusée sur l'œuvre (Artigas, s.d. ; Institute for Creative Exchange, 2017) et les propos de l'artiste rapportés par Erandy Vergara-Vargas (2008), certains joueurs se sont risqués à récupérer leur balle en sol états-unien en grimpant la clôture, après l'avoir perdue de l'autre côté de la frontière (voir figure 3). Au lieu de se résigner à mettre fin à leur partie, et d'admettre par le fait même le contrôle qu'exerce la frontière sur eux, ces personnes sont passées outre la clôture. Or, que cette braverie soit motivée par l'insouciance ou l'insolence importe moins que la démonstration qu'elle opère et la nuance qu'elle apporte à l'interprétation du contexte géopolitique. Le franchissement ou le

contournement du mur frontalier prouve certes son inefficacité immédiate. Toutefois, ces actions ne sont pas plus que des transgressions. Elles ne subvertissent pas « les règles du jeu ». Si la limite n'en est plus une, au sens où elle n'empêche pas totalement l'accès, elle demeure un obstacle. On peut donc se jouer des qualités symboliques et même matérielles de la frontière, voire même de son efficacité, mais cela ne sapera pas complètement sa puissance à restreindre la mobilité internationale. En somme, l'ironie du jeu et l'espièglerie du hors-jeu restent contestataires et critiques sans être libératrices.



Figure 3. Gustavo Artigas, *Las reglas del juego / The Rules of the Game I*, 2000-2001. Image reproduite avec la permission de l'artiste. Photo : Gustavo Artigas.

En guise de deuxième partie du même projet, Artigas organise un match où s'affrontent sur un même terrain et simultanément deux équipes masculines de basketball et deux équipes masculines de soccer respectivement d'origine états-unienne et mexicaine (voir figure 4). Cet événement inusité se tient devant public dans une école secondaire du quartier Libertad de la

ville de Tijuana. Le match est décrit en direct dans les deux langues nationales officielles (soit l'anglais et l'espagnol) par des commentateur·trice·s professionnel·le·s. Il est aussi agrémenté par les encouragements de la troupe de majorettes locale. Cela concourt tout à la fois à l'animation de la salle et au respect des codes de représentation en vigueur dans le monde du sport.

Si l'événement se veut une réelle rencontre sportive, l'esprit de compétition y est restreint. D'une part, la partisanerie et l'héroïsation caractéristiques du monde sportif s'avèrent largement atténuées du fait que les équipes adverses partagent la même origine nationale. Certes, une certaine rivalité demeure entre les deux équipes de soccer, comme entre les deux équipes de basketball, puisque leur jeu tient toujours du fait qu'elles se disputent un même ballon dans un intérêt concurrent. Toutefois, cette concurrence ne se voit pas ici récompensée. À l'issue du match, tous les joueurs participants se voient remettre un trophée spécialement produit pour l'occasion, et ce, indépendamment du pointage final. Le match ne participe d'ailleurs ni d'un tournoi, ni d'une élimination, ni de quelque qualification. De plus, il n'y a plus une équipe gagnante, mais deux, soit une pour chaque sport, ce qui a pour effet de diviser les félicitations habituellement dévolues à l'unique équipe victorieuse. En somme, Artigas réduit l'attrait envers la victoire d'une équipe sur une autre qui caractérise le sport au profit d'un questionnement sur le mode de jeu lui-même.

Néanmoins, le cœur du projet d'Artigas ne se trouve pas plus dans l'appréciation des prouesses athlétiques des joueurs que sur la compétition. Bien que les habiletés physiques des joueurs et les stratégies offensives ou défensives auxquelles ceux-ci recourent restent dignes d'intérêt pour le public, la particularité du match est ailleurs. Elle est à chercher dans le comportement des sportifs au-delà même des objectifs des sports qu'ils performant. Elle réside véritablement dans la manière dont les équipes mexicaines et états-uniennes interagissent entre elles. C'est notamment ces interactions que la fortune critique de l'œuvre s'affaire à qualifier. À ce sujet, il y a consensus sur le fait que le match ne s'avère pas conflictuel (Sasaki, 2003 ; Dick, 2003), mais les avis divergent quant à la nature des relations entre les joueurs. Selon les auteurs et les autrices, il reflèterait tantôt l'accommodement à l'autre (Moys, 2009 ; Ollman, 2001), tantôt la négociation (Moys, 2009 ; Fraser, 2008 ; Zeller, 2006) et la coopération entre les joueurs (Falconer, 2004).





Figure 4. Gustavo Artigas, *Las reglas del juego / The rules of the Game II*, 2000-2001. Image reproduite avec la permission de l'artiste. Photo: Gustavo Artigas

Malgré leur dissensus, les textes de la fortune critique de l'œuvre se préoccupent communément de la portée symbolique du match. Celui-ci se prête effectivement à interprétation en tant qu'il serait l'analogie d'une coexistence internationale ou cosmopolite entre les camps états-unien et mexicain. Après tout, la composition des équipes selon l'appartenance nationale des joueurs et l'attribution des sports à ces équipes selon la popularité qu'ils ont dans chacun des pays rendent flagrante la dimension politique du projet. Artigas définit les équipes et les sports en fonction de l'identité nationale. Ce faisant, les équipes et les sports en viennent à représenter les États-Unis et le Mexique pour l'assistance. Ceci participe à faire du match une allégorie des relations internationales entre les pays.

Ici réside d'ailleurs tout l'intérêt du débat sur la nature des interactions entre les joueurs états-uniens et les joueurs mexicains. Ces interactions piquent la curiosité parce qu'elles ne sont

régies par les règles d'aucun sport, elles relèvent de l'improvisation. Chacun des deux sports se pratique indépendamment de l'autre selon ses propres règles, mais la pratique simultanée des deux sports oblige la rencontre entre des joueurs qui n'observent pas les mêmes règles de jeu. Dans d'autres formes d'appariements entre les joueurs, les équipes et les jeux, cette rencontre ne serait pas fortuite, elle serait motivée par l'objectif des jeux individuels, et ne mettrait pas face à face un Mexicain avec un États-Unien. Ici, Artigas ne fait pas jouer les deux sports en même temps aux équipes et ne crée pas d'équipes mixtes (États-Unis et Mexique). Il fait en sorte qu'a priori, les sports soient joués en parallèle par des joueurs d'appartenance nationale distincte. Suivant l'analogie politique, il détermine les conditions de jeu de façon à ne favoriser d'emblée ni la compétition ni la collaboration internationale. Il crée une sorte d'état de nature en contexte sportif. Le prétexte du match devient alors de savoir quelles métarègles émergeront spontanément de la pratique simultanée des deux sports. Le défi athlétique qu'invente Artigas en mettant quatre équipes de deux nationalités et de deux sports différents sur un même terrain relève donc aussi métaphoriquement de l'expérimentation politique.

Cette expérimentation se révèle toutefois plus ciblée qu'elle n'en a l'air. Le choix de faire jouer aux deux équipes d'une même nation un même sport, lui-même différent de celui joué par les deux autres équipes (les États-Unis le basketball et le Mexique le soccer) implique que les sports soient joués indépendamment. Ceci rend impossibles les échanges de ballon entre les équipes de nations différentes. Rien ne saurait par exemple influencer le transfert du ballon de basketball, sa perte ou sa passe, à une équipe mexicaine, puisque celle-ci joue au soccer. Les ballons demeurent dans les mains des joueurs d'un même pays, il n'y a pas d'échange entre les pays. Par extension, il n'y a pas d'affaires internationales. Néanmoins, la rivalité demeure entre les deux équipes d'une même nation pratiquant le même sport, puisque les équipes de basketball s'affrontent entre elles et celles de soccer aussi. Les échanges continuent donc au sein d'un même pays, mais ces échanges demeurent indépendants des échanges de l'autre pays. Tout bien considéré, le match est donc une métaphore de la superposition du commerce intérieur de deux États-nations sur un même territoire sans règlementations d'ensemble. Filant l'analogie, il semble représenter une conjoncture paradoxale : un libre marché globalisé, mais composé uniquement de marchés nationaux autarciques et réglementés. La question politique à laquelle tentait de répondre la fortune critique de l'œuvre demeure donc, mais elle se montre

certainement plus restreinte qu'elle ne l'envisageait. Elle se formule ainsi : comment réagiraient les économies états-uniennes et mexicaines à l'abolition de la frontière si leurs marchés reposaient sur des activités distinctes et étaient de forces égales ?

Cette interrogation déconcertante n'appelle pas immédiatement une réponse définitive. En fait, elle convoque plutôt d'autres questions. Qu'est-ce qui pousse un pays à réagir au comportement d'un autre s'ils évoluent en parallèle ? Pourquoi leurs marchés auraient-ils une influence mutuelle, quoiqu'indirecte, l'un sur l'autre s'ils sont distincts ? Or, ces nouvelles questions nous incitent à revenir au niveau du match et à identifier les conditions névralgiques à la base des réflexions sur la dimension politique de l'œuvre. À bien y songer, il n'y aurait pas de croisement des jeux (l'influence des marchés indépendants entre eux) s'il n'y avait pas d'abord un partage du terrain de jeu (un territoire unifié pour deux marchés).

À ce titre, l'historienne de l'art Marie Fraser (2009) problématise avec perspicacité le projet d'Artigas sous la notion de cohabitation plutôt que sous celle de coexistence. L'extrait suivant tiré de son texte *Aux bords de l'art* en fait foi et mène plus loin la réflexion :

Alors qu'on pourrait s'attendre à un affrontement entre les deux nationalités, on assiste plutôt à un match simultané entre deux jeux. Il n'y a pas de frontière pour séparer ni pour isoler les équipes l'une de l'autre. Les joueurs se voient dans l'obligation de composer avec leurs propres règles en même temps qu'ils se disputent le terrain, ce qui donne forme à une cohabitation inusitée. *The Rules of the Game* délimite ainsi un espace d'intervention dont la règle principale consiste désormais à confronter les règles des deux jeux. Chacun se joue selon son propre système que Artigas ne cherche pas à déjouer, mais à mettre en tension de manière à ce que les équipes négocient l'occupation d'un espace commun. *Ce ne sont pas vraiment les joueurs qui s'affrontent, mais les jeux qui cherchent à négocier leur espace propre*<sup>8</sup>. La nuance peut paraître mince, mais importante puisque les deux matchs se superposent et interfèrent l'un l'autre sur un terrain où coexistent des règles différentes. En plus d'affronter l'autre équipe, les joueurs doivent négocier des façons de cohabiter. Ce jeu de négociation l'emporte sur les matchs respectifs et le résultat est surprenant. Puisqu'aucune règle n'avait préalablement déterminé le déroulement de ce match, les joueurs ont dû s'inventer de nouvelles règles pour cohabiter sans compromettre leur propre jeu. (p. 32)

Les propos de Fraser ont ceci de précieux qu'ils orientent la discussion autour des conditions qui garantissent l'hétérogénéité des jeux en un même espace. L'autrice met en rapport la cohabitation des joueurs et la rencontre des jeux. Elle distingue cependant la relation entre les

---

<sup>8</sup> L'italique est de moi.

joueurs de celles entre les jeux sur le terrain. Si elle laisse entendre que l'espace de jeu est commun aux équipes, elle insiste sur le fait que leurs jeux ne se fusionnent ou ne s'hybrident pas pour autant, ce qui complique d'autant plus la cohabitation des joueurs. Ainsi, Fraser souligne la finalité des interactions entre les joueurs de nationalité différentes, à savoir la préservation de l'intégrité de leur jeu propre dans le contexte d'une extrême proximité avec un autre jeu.

Toutefois, le texte de Fraser suggère étrangement que les jeux seraient plus en conflit que les joueurs eux-mêmes. Il laisse présager que la différence entre les jeux les rend incompatibles, et que cela mène les joueurs à se disputer le terrain ou à négocier de nouvelles métarègles pour maintenir l'équilibre entre les jeux. Ici persiste pourtant une fausse prémisse. Les sports ne sont pas incompatibles en soi. Ils le sont dans la seule mesure où les joueurs qui les pratiquent sur un même terrain risquent d'entrer en collision. En deçà de la négociation, la coopération ou l'accommodement invoqués par la critique pour décrire les interactions visant à maintenir activement l'hétérogénéité des jeux, il convient de se demander à l'inverse si quelque chose aurait réellement pu compromettre cette hétérogénéité sans présumer de l'incompatibilité des sports.

À cet égard, la documentation entourant l'œuvre ne fait mention d'aucun joueur étant délibérément intervenu dans le sport qui ne lui était pas assigné au préalable ; aucun joueur n'aurait fait écran à l'autre jeu, n'aurait aidé un joueur de l'autre jeu ou n'aurait dévié le trajet du ballon de l'autre sport à son propre avantage, voire n'aurait échangé de dossard, ne serait-ce que par malice. À ce titre, j'estime que l'invention des « nouvelles règles pour cohabiter » évoquées par Fraser se résume à un pacte tacite de non-agression entre les joueurs.

Tout compte fait, c'est l'éthique des joueurs plus que leur politique qui est à l'œuvre. Car il ne s'agit pas pour les joueurs de réconcilier des jeux irréconciliables lors d'une cohabitation forcée, mais simplement de s'éviter le plus possible ou de concilier leurs déplacements sur un terrain commun. L'ordre du match ne relève donc de rien de plus que de l'absence de conflit. Cela dit, il semble tout de même y avoir une limite au champ d'action des joueurs (pour qu'ils n'altèrent pas délibérément le jeu de l'autre), une limite éthique à la fois structurante et adaptative en mesure de prévenir l'envahissement des espaces de jeu et d'assurer le respect intégral des règles de chacun des sports. Là même où « il n'y a pas de frontière »,

Fraser décrit sans la nommer une limite établie par convention, invisible et flexible. Celle-ci tient selon moi du seuil en tant qu'il s'agit non plus un cadre strictement physique, mais d'un cadre de référence pragmatique. Un seuil de tolérance donc sur le terrain surpeuplé du match.

Ainsi, le deuxième volet du projet d'Artigas complète le premier volet de *Las reglas del juego/The Rules of the Game* dans la mesure où on peut reconnaître aux deux volets une problématique commune : la fonction des limites dans l'expérience de voisinage et de cohabitation. En cela, le projet d'Artigas et sa fortune critique ouvrent la réflexion sur les modalités de partage de l'espace, de différenciation sociale et d'invention de procédures de l'hospitalité que présupposent les frontières et les seuils.

### **2.1.1. Frontière**

Si le premier volet de *Las reglas del juego/The Rules of the Game* de Gustavo Artigas ne se rapporte pas explicitement à l'accueil ou à la cohabitation, il ne se montre pas étranger aux enjeux liés à la mobilité internationale, ou plutôt, à la limitation de cette mobilité dont la frontière serait l'instrument par excellence. En deçà des débats tout à la fois urgents et délicats entourant les politiques étatiques d'immigration et le contrôle corolaire de la circulation internationale, le projet interroge la nature du pouvoir aux frontières et la manière dont il s'exerce. Par là, il dialogue avec les réflexions savantes sur l'hospitalité des frontières et notamment avec le travail en science politique de Martin Deleixhe qui constitue une riche analyse des rapports de pouvoir que supposent les frontières.

Une tendance marquée dans les discours sur l'hospitalité considère la frontière comme une condition préalable à l'accueil. Une variété de textes (e.g. Grassi, 2004 ; Raffestin, 1997 ; Casey, 2011) laissent effectivement croire que l'hospitalité implique toujours une différence préexistante entre un dedans et un dehors. Dans cette optique, la division de l'espace coïncide aussi avec les différences d'identités, de statuts, d'appartenances et d'avoirs. Il y aurait par exemple d'un côté des nationaux, des personnes familières ou des autochtones et de l'autre des étrangers ou des étrangères, des inconnu·e·s ou des allochtones. Autrement dit, il y aurait toujours des personnes originaires d'un espace intérieur et des personnes issues d'un espace externe. Selon cette conception, l'origine de l'accueil tient du passage d'une frontière.



L'hospitalité, en ce sens, consisterait en l'ouverture de la frontière ou en l'introduction des étrangers et des étrangères au sein d'un espace interne.

Pourtant, si on se réfère au premier volet du projet *La reglas del juego/The Rules of the Game* de Gustavo Artigas, la frontière apparaît plutôt comme ce à quoi on se butte. Ce n'est surtout pas une ligne de séparation toute naturelle entre un ici et un ailleurs qu'il serait éventuellement permis de franchir. À ce titre, quelques détails ont leur importance. Artigas montre littéralement le processus de construction du terrain de jeu (et de son mur) dans la documentation vidéographique du projet (Institute for Creative Exchange, 2017). Le fait de retenir ces images accorde un poids symbolique à l'émergence du mur. Cela peut être interprété comme un indice du caractère construit de la frontière devant laquelle il s'érige. La nouveauté du mur permet de constater que la frontière n'est pas de tout temps, elle aussi a bien dû être installée et devra bien être détruite ou remplacée. Le contraste entre le mur du terrain de jeu aux couleurs vives et la clôture vieillie qui sépare le Mexique des États-Unis est parlant. Il historicise la frontière et dément l'idée qu'il y aurait des divisions originelles et essentielles entre les deux pays.

D'ailleurs, l'analogie entre le mur du terrain de jeu et la clôture séparant le Mexique des États-Unis autorise à voir dans le jeu de rebond que constitue le handball américain le signe de la fermeté de la frontière. C'est sa fonction dissuasive et sa prétention à l'impénétrabilité qui est imagée ici. La frontière semble loin d'être la condition préalable au passage ou à l'introduction de qui que ce soit.

L'asymétrie de l'installation d'Artigas suggère aussi que la frontière est éprouvée différemment selon le côté où l'on se situe. En effet, il n'y a qu'un terrain de jeu placé en sol mexicain. Cette disposition accuse le manque de réciprocité entre les deux pays dans le « jeu » de la frontière. Le rebond de la balle dans ce contexte asymétrique illustre simultanément le fait que la frontière tient lieu d'obstacle pour les mexicains·e·s tenté·e·s par l'émigration et tient lieu de rempart états-unien contre l'immigration. En toute connaissance des polémiques au sujet de l'immigration clandestine des mexicains·e·s qui secouent les États-Unis, on peut penser que l'œuvre d'Artigas est une métaphore de la partialité des conditions d'accueil que représente la frontière.

Dans cette perspective, le chercheur en sciences politiques, Martin Deleixhe montre dans la première partie de son ouvrage *Aux bords de la démocratie* (2016) que les frontières procèdent de l'exclusion suivant une variété de justifications théoriques. L'auteur conçoit, comme plusieurs, la frontière comme l'institution qui délimite le territoire sur lequel s'applique la souveraineté d'un État démocratique et qui départage les citoyens et les citoyennes des étrangers et des étrangères. Toutefois, Deleixhe aborde la frontière d'un angle nouveau. Il la réfléchit en tant qu'elle serait la limite même de la démocratie libérale, c'est-à-dire l'expression du paradoxe entre ses principes fondamentaux. Selon l'auteur, la frontière correspond à la tension entre, d'une part, l'autodétermination collective des peuples, soit leur pouvoir à décider de leur composition et de leurs règles d'administration, et, d'autre part, le respect d'une égalité morale universelle qui garantirait la libre circulation des migrants et leurs droits fondamentaux. Conciliés selon de multiples configurations — qui ne sauraient se réduire au parallélisme entre autodétermination et exclusion ou entre justice et ouverture —, ces principes déboucheraient sur différents profils de la frontière. Celle-ci s'entendrait soit comme institution souveraine ayant pour fonction l'exclusion, soit comme membrane sélective chargée de gérer les droits d'admission, soit comme une distorsion moralement arbitraire de la distribution des biens sociaux (aide sociale, assurances maladie, infrastructures routières, appartenance nationale, etc.).

Le dilemme de principe que décrit Deleixhe renvoie à l'arbitrarité de la frontière en général. Il en va du projet de l'auteur que de se demander par quelles justifications l'exclusion qui la caractérise devient légitime. Dans le cadre de l'hospitalité cependant, il apparaît que ces justifications semblent être formulées par l'Hôte et pour l'Hôte. Car la frontière défend d'abord la position privilégiée de la partie Hôte dans l'accueil. (Entre deux pays plus ou moins égaux, il est plus que probable qu'elle fasse l'objet de négociations et de modulations en fonction des intérêts individuels de chacun des pays. Elle garde ainsi la même perspective égocentrée.) La frontière sert évidemment à exclure au profit de la préséance décisionnelle des membres en règle d'une communauté Hôte, c'est le principe d'autodétermination des peuples. Mais la frontière sert aussi la défense d'une intégrité morale ou d'une intégrité de principe prônée par cette communauté Hôte, soit celle de justice universelle qui confère à quiconque des droits fondamentaux. L'accueil, en ces termes, prend la forme de l'admission, car elle oblige l'hôte à

répondre aux critères de sélection de l'Hôte ou, à tout le moins, à se conformer au régime de justice (celui du Droit dans nos sociétés occidentales) en fonction duquel l'hôte peut être admis-e. Tel est particulièrement manifeste dans l'exécution des tâches administratives que requiert le droit à l'immigration. Dès lors, la frontière exclut ou impose à l'hôte de se plier aux conditions d'accueil de l'Hôte. La frontière préserve donc la situation politique ou les pratiques morales de l'Hôte antérieures à l'accueil. Elle les garde les plus intactes possible.

Les différents « profils » de la frontière évoqués par Deleixhe concourent d'ailleurs à ce conservatisme. De toute évidence, l'acception de la frontière comme institution souveraine chargée d'exclure n'est que la manifestation la plus catégorique de son caractère arbitraire. Le profil selon lequel la frontière se fait membrane sélective gérant les droits d'admission se veut plutôt discrétionnaire. Car son arbitrarité ne relève pas de l'absence de règles, mais bien de l'exclusivité du pouvoir décisionnel de la partie qui accueille. Quant au dernier profil, celui qui fait de la frontière une distorsion dans la répartition des biens sociaux, il relève du même monopole du rôle décisionnel. Toutefois, ce dernier profil déplace le problème de l'accueil. Il ne se pose plus depuis les conditions à l'entrée des hôtes, mais plutôt sur les conditions de séjour ou de cohabitation. Ce changement de perspective mène la question de l'hospitalité des frontières au-delà du moment inaugural de l'accueil. Il montre aussi que la frontière peut agir au-delà de la ligne de démarcation tracée entre deux pays.

À cet égard, l'anecdote du franchissement de la clôture frontalière par les joueurs de handball, laquelle participe de l'univers sémantique de *Las reglas del juego* (la documentation du projet en fait foi), devient particulièrement significative. D'un point de vue extérieur, il semble que ces enfants tentent une excursion particulièrement périlleuse pour retrouver leur balle perdue. Cette section du mur entre Tijuana et San Diego fait effectivement l'objet d'une surveillance serrée de la part des patrouilles frontalières états-uniennes parce qu'elle a la réputation d'être un lieu privilégié de contrebande et d'immigration clandestine. À ce titre, il est permis d'imaginer plusieurs scénarios se rapportant aux différents profils de la frontière chez Deleixhe.

Dans cette perspective, on peut d'abord présumer qu'en accédant au pays voisin, les enfants ont défié l'autorité souveraine des États-Unis. Leur présence est synonyme d'intrusion. Ils seraient donc susceptibles de répression pour ne pas s'être soumis au pouvoir d'exclusion de

la frontière états-unienne. De manière similaire, on peut penser que les enfants ont forcé la membrane sélective que représente cette frontière et seraient dès lors sujets à expulsion. Il va sans dire que les jeunes ne bénéficient d'aucun sauf-conduit et d'aucun visa. Ils s'exposent donc toujours à la répression des patrouilles frontalières lors de leur visite furtive. Pourtant, on pourrait tout autant s'attendre à plus de clémence de la part des gardes frontaliers. C'est-à-dire qu'une permission officieuse à leur passage en sol états-unien demeure envisageable. Celle-ci se justifierait par le fait que leur présence ne leur accorde pratiquement aucun bien social. Au mieux, les enfants feraient donc face à une forme d'indifférence. Dans tous les cas, la frontière fait néanmoins obstacle à la présence et à la participation des enfants aux États-Unis. En cela, l'anecdote dément à nouveau le fait que le passage de la frontière est une condition suffisante de l'hospitalité, car ce passage s'accompagne toujours d'une menace d'expulsion, surtout quand il ne découle pas d'une invitation de la part de l'Hôte. L'anecdote dénonce aussi le rôle discrétionnaire de l'Hôte — qui fait figure de celui ou celle qui, de l'autre côté du mur, ne veut pas renvoyer la balle perdue — en matière d'exclusion et de distribution des biens sociaux.

Au fil de son essai, Deleixhe va plus loin encore, il s'appuie sur l'œuvre du philosophe Étienne Balibar pour retenir de la frontière trois caractéristiques qui en font une forme foncièrement discriminatoire, au-delà même de son caractère discrétionnaire. Premièrement, les frontières s'éprouveraient de manière différenciée selon la situation sociale des individus qui les franchissent. Elles s'assoupliraient par exemple pour les gens d'affaires alors qu'elles demeurent coercitives et impérieuses pour les personnes en situation irrégulière et les plus précaires. Deuxièmement, les frontières se manifesteraient sous des formes hétérogènes de contrôle des personnes, et ce, sur l'ensemble d'un territoire. Elles s'exerceraient au-delà de la douane, notamment par le biais de l'inspection du travail, du contrôle des papiers et de l'authentification dans une variété d'institutions qui n'ont pas directement à voir avec les frontières (les milieux de travail par exemple). Troisièmement, un faisceau de facteurs (géopolitique, historique, économique, culturel, etc.) surdéterminerait la frontière au-delà et en deçà de leur forme nationale dans une logique capitaliste et raciste. D'une part, l'institution frontalière offrirait entre autres aux bourgeoisies regroupées en nation un certain isolement de leurs activités et un avantage différentiel sur leur concurrence dans l'économie-monde par l'institution douanière. Cette dynamique s'avère inégalitaire dans la mesure où les États à

l'origine de l'expansion de l'économie-monde profitent de leur situation devenue « centrale » et protégée dans le marché mondial au détriment des pays « périphériques ». D'autre part, les frontières induiraient une distinction juridique entre sujet et citoyen ou citoyenne dont l'origine est impériale et colonialiste. Cette distinction tendrait d'ailleurs à être intériorisée sous la forme d'une idéologie exclusive (raciale et nationaliste) par les personnes qu'elle définit. L'idée serait alors que la nation représente une famille élargie, partageant des traits psychologiques, moraux et physiques en plus d'une langue commune, dans laquelle n'entre pas qui veut.

Ici, la notion de frontière dépasse la question de savoir si les décisions de l'Hôte concernant l'exclusion ou l'admission sous condition d'autrui sont arbitraires. La frontière devient à la fois l'incarnation et le moyen de perpétuer certaines inégalités structurelles entre les parties hôtes avant et après l'entrée des personnes accueillies dans l'espace d'accueil. Selon Deleixhe qui se rapporte lui-même à Balibar, on peut effectivement penser que les frontières font plus que traduire une division sociale et spatiale originelle ou que traduire une division qui constituerait l'aboutissement de l'histoire. Les frontières seraient plutôt en nature déterminantes pour et déterminées par les rapports de force toujours réactualisés entre des groupes dominants et dominés. En conséquence, ce rapport de force se transpose dans la relation d'hospitalité, notamment en ce qui a trait à ses modalités sociale et procédurale.

Sur le plan social, l'institution des frontières va de pair avec la distinction stratégique d'un groupe par rapport à un autre. Il y a, dans les exemples retenus par Deleixhe, l'inégalité entre pays « centraux » et « périphériques » dans l'économie-monde et la formation d'une « race » nationale qui serait en mesure d'exclure qui ne fait pas partie de cette grande famille fictive. Cette distinction stratégique appelle aussi une série d'oppositions binaires, quoique composites et combinables, parmi lesquels : originaire/étranger·ère, autochtone/allochtone, résident·e/migrant·e, pur·e/impur·e, immune/vulnérable, assuré·e/précaire, civilisé·e/barbare, etc. Il s'agit toujours de hiérarchisation dans la mesure où la différenciation sociale qu'implique la frontière permet à une partie Hôte d'affirmer sa position dominante (ou de lutter pour celle-ci). Cette position dominante lui permet aussi éventuellement de contrôler les conditions d'accueil en limitant les bénéfices des gens considérés comme venant d'ailleurs dans son pays.

Sur le plan procédural, la frontière constitue un ensemble de mesures de sélection à l'entrée et de dispositifs de régulation sur le territoire qu'elle délimite. Or, ces procédures telles

que le profilage, l'identification, l'authentification des titres, l'inspection des historiques ou l'examen médical s'avèrent toutes discriminatoires. Elles menacent d'expulsion de ceux et celles qui se présentent comme inadmissibles, irréguliers ou irrégulières aux yeux d'une partie Hôte en vertu des distinctions sociales que la frontière trace à son avantage. Elle permet aussi l'exclusion sociale au sein même d'un territoire comme l'exemplifie la distinction entre sujet et citoyen·ne. Plus précisément, la frontière agit durant l'accueil puisque ses procédures ne cessent de diviser les gens et les espaces ; sa fonction est de ségréger. Bref, la frontière, comme mode de différenciation sociale et comme procédures discriminatoires, a toutes les chances de renforcer les privilèges de l'Hôte et de reconduire les structures de domination qui l'avantage dans le cadre de l'hospitalité.

Si l'on interprète l'œuvre de Artigas à la lumière de ces analyses, le fait que le handball place les joueurs et les joueuses sur un même côté du terrain, contrairement à la majorité des jeux de balle ou de ballon, prend une dimension tout à fait inquiétante. En effet, les mexicain·e·s doivent se résoudre à jouer simultanément ensemble au jeu, mais aussi les un·e·s contre les autres. Par extension, même en l'absence de la partie dominante à qui profite la frontière, à savoir l'Hôte, la dynamique entre les hôtes peut changer sous l'effet d'une idéologie de la discrimination. Comme le mentionne Deleixhe en s'inspirant de Balibar, les inégalités structurelles que représente la frontière risquent toujours d'être intériorisées par les personnes accueillies ou qui prétendent à l'accueil. Autrement dit, la compétition peut facilement s'immiscer dans la solidarité. Chacun·e est encouragé·e à se prouver s'il ou si elle risque l'élimination, et ce, potentiellement au détriment du groupe affinitaire auquel on appartient si d'autres membres de ce groupe sont visé·e·s par la même menace. Le but du jeu, après tout, est de « rester de la partie ». Cela ne veut pas dire que la frontière corrompt les hôtes ou les rend simplement hostiles les un·e·s envers les autres. Mais il devient normal dans un environnement compétitif de se comparer à ses semblables pour se faire valoir aux yeux de l'Hôte ou à soi-même comme meilleures, plus dignes de considération, plus méritantes ou plus conformes. Après tout, l'hospitalité des frontières représente pour les personnes accueillies ou prétendant à l'accueil l'espoir d'une place dans un espace social contingenté ou l'amélioration de la leur dans la structure hiérarchique qu'elle suppose.

Dans un autre ordre d'idée, il est intéressant de remarquer que Deleixhe ne traite pas spécifiquement d'immigration. Aussi riche que puisse être sa problématisation de la frontière, il aborde l'hospitalité diagonalement en cherchant à contrer le caractère antidémocratique et discrétionnaire de l'exclusion aux frontières. À cet effet, il ne suggère pas simplement leur abolition — ce serait nier l'ensemble du débat qui les concerne —, mais la déconstruction de leurs principes fondateurs. Fidèle à la pensée de Balibar, il imagine plutôt la création d'une citoyenneté diasporique distincte de tout titre (visa, permis de travail, résidence, citoyenneté) permettant aux migrant·e·s d'avoir leurs intérêts représentés lors des délibérations ayant trait aux frontières. L'institution frontalière demeurerait certes structurellement discriminatoire. Cependant, les personnes visées par l'exclusion, notamment celles qui sont déjà présentes sur le territoire d'accueil, verraient leur agentivité politique reconnue juridiquement. Il en serait ainsi puisque leur participation à l'espace politique, bien que restreinte aux discussions sur les frontières, ne dépendrait plus de l'acquisition progressive des privilèges sociaux associés à l'identité et aux statuts nationaux que la frontière distribue. Ainsi, la participation politique des exclu·e·s représenterait une forme d'arbitrage externe de la souveraineté de la communauté Hôte. Elle agirait en somme comme autolimitation de sa propension à exclure autrui tout en interrogeant les limites de la démocratie.

Deleixhe invente avec la citoyenneté diasporique un moyen de réformer l'institution frontalière par la démocratie. Cependant, il ne s'agit pas à proprement parler d'un affront au pouvoir discrétionnaire de la communauté nationale — Deleixhe ne revendique pas un droit de veto pour les exclu·e·s —, mais plutôt de la légitimation d'une voix potentiellement dissidente au sein de son espace délibératif. En ce sens, la représentation des exclu·e·s ne garantit aucune pression réelle sur la frontière. Elle peut influencer les discussions, voire même les décisions, mais son pouvoir est extrêmement limité sur la structure décisionnelle elle-même. En définitive, c'est toujours la communauté souveraine qui assigne les places dans l'espace de délibération et qui convient de la portée des décisions qui y sont prises.

Dans cette optique, la citoyenneté diasporique proposée par Deleixhe ne répond que partiellement aux perspectives révolutionnaires de Balibar. Selon lui, la frontière est constituée et constitutive d'un rapport de force. Dès lors, le changement des frontières, et donc des politiques d'hospitalité est à son avis à envisager comme une lutte plus que comme une

négociation, puisque la relation entre les parties en cause reste foncièrement inégalitaire. Ainsi, la réduction de la domination dans la relation d'accueil modelée par la frontière devrait se penser dans une logique de pouvoir et de contre-pouvoir. Or, cette citoyenneté diasporique accorde un contre-pouvoir normalement limité aux délibérations. Néanmoins, la position stratégique qu'elle suppose sur les instances décisionnelles en fait aussi une opportunité de subversion des structures du pouvoir.

À cet égard, c'est peut-être l'esprit révolutionnaire qui manque à l'œuvre d'Artigas. Car l'ironie du projet dissimule un certain cynisme. D'une part, la hauteur exagérée du mur du terrain de jeu par rapport à la clôture séparant les États-Unis du Mexique moque bien la frontière. Toutefois, cette dérision réaffirme aussi la difficulté du passage. D'ailleurs, si le *frontis* s'élève au-dessus du mur international, l'étendue de ce dernier sur tout l'horizon rend tout aussi insignifiant le terrain de jeu. Si le rire est l'alternative au désespoir, elle ne l'est que pour un instant. D'autre part, le handball, ce jeu de rebond que Artigas propose à la communauté mexicaine, accuse une forme de pathétisme. C'est la métaphore de l'aller-retour et du blocage. Le ludisme du sport s'accompagne ici de l'anticipation de l'échec et l'impossibilité du changement. De la même manière, la traversée vers les États-Unis des enfants pour récupérer leur balle perdue suscite une exaltation qui tombe à plat. À leur retour, la même situation les attend. C'est une transgression sans subversion. Dans une certaine mesure, l'ironie du mur fait donc écho à la possible ironie du sort de la citoyenneté diasporique. L'œuvre d'Artigas, comme cette proposition politique, est symboliquement forte, mais probablement sans grande efficacité politique. En définitive, l'impact psychologique de la frontière demeure inaltéré, elle continue de tirer sa force du découragement.

En résumé, les frontières impliquent une manière d'accueillir foncièrement inégalitaire. Loin d'être gage d'ouverture, l'hospitalité s'y présente plutôt sous la forme de l'admission conditionnelle. Or, cette admission commande à l'hôte de se conformer aux critères de sélection et aux exigences de l'Hôte, lesquelles visent à maintenir la situation de l'Hôte intacte malgré la présence et la participation d'autrui. De ce fait, l'accueil aux frontières reste discriminatoire, car les personnes qui ne sont pas originaires du lieu d'accueil ne sont jamais totalement admises. La menace de l'expulsion plane toujours sur elles. Les frontières sont le moyen par lequel l'Hôte veille à préserver son pouvoir discrétionnaire sur l'entrée et sur le séjour d'autrui. Elle représente



un système de différenciation sociale (entre locaux et étranger·ère·s, autochtones et allochtones, résident·e·s et migrant·e·s, etc.) calqué sur la division de l'espace (dedans/dehors) et un ensemble de procédures coercitives (l'identification, l'authentification des titres, l'inspection des historiques ou l'examen médical par exemple) devant assurer l'admissibilité et la régulation des admis·es. Dans ce cadre, seule la déconstruction des frontières par un contre-pouvoir externe, mais participant paradoxalement à la vie politique interne, semble œuvrer dans le sens d'une réduction de la relation de domination que l'hospitalité des frontières sous-entend.

### 2.1.2. Seuil

Alors que le premier volet du projet *Las reglas del juego/The Rules of the Game* de Gustavo Artigas met en évidence la rigidité de la frontière, le second volet investit une forme de limite alternative, dont la souplesse autorise la cohabitation fluide de jeux hétérogènes sur un même terrain. À ce titre, ce dernier volet fournit un indice quant au type de relation que les seuils mettent en place. C'est pourquoi j'invoquerai dans la présente section le deuxième volet de cette œuvre et sa fortune critique, ainsi qu'un texte de Mustafa Dikeç, Nigel Clark et Clive Barnett (2009) qui investit plus en détail la notion de limite dans la relation d'hospitalité, afin de réfléchir le seuil au-delà de son acception commune dans les discours sur l'hospitalité.

Une ambiguïté demeure dans les écrits savants sur l'hospitalité entre frontière et seuil. Le plus souvent, le seuil représente un espace intermédiaire sur lequel l'étranger ou l'étrangère est d'abord admis·es avant de partager l'espace officiel de l'Hôte (Grassi, 2004). À ce titre, il est généralement entendu qu'avant la frontière, il faut d'abord passer le seuil. Pourtant, de telles considérations n'expliquent pas la manière spécifique dont le seuil modèle la relation d'hospitalité. La transition n'informe en rien sur la relation d'accueil entre les hôtes ni sur la cohabitation, qu'elle soit temporaire ou permanente. Elle ne s'attarde encore une fois qu'au moment inaugural de l'accueil. Or, l'idée de passage et celle de transition qui préoccupent tant les discours savants sur l'hospitalité subordonnent les réflexions sur cette notion à une téléologie de l'accueil. Ces idées font penser que la finalité de l'hospitalité serait l'entrée. L'accueil deviendrait ainsi synonyme d'accès et ses conditions se réduiraient à de simples conditions d'ouverture.

La définition de Marie-Claire Grassi (2004) offre néanmoins une piste féconde pour comprendre la dynamique relationnelle à l'œuvre d'Artigas dans l'hospitalité des seuils. Elle signale le caractère intermédiaire de cette forme spatiale. En effet, l'indiscernable ou l'entre-deux connote souvent le seuil contrairement à la limite franche que constitue la frontière. Pour plusieurs (Dufourmantelle, 2012, 2013 ; Zaccaria, 2013 ; Still, 2010 ; da Silva, 2015 ; King, 1995), le seuil nomme ça et là la limite indistincte entre un dedans et un dehors dont l'épreuve rituelle marque le début d'une rencontre. Outre la fonction liminaire du seuil qui fait consensus dans les recherches savantes, il faut se pencher sur l'épreuve de la rencontre entre les hôtes dans sa durée. Pour comprendre l'hospitalité des seuils, ceux-ci doivent être abordés non en tant que limites concrètes à l'accueil, mais en tant que limites abstraites structurant la cohabitation des hôtes.

Dans cette perspective, le rapport singulier entre les normes sportives et le deuxième volet de l'œuvre *The Rules of the Game/Las reglas del juego* alimente la réflexion sur l'accueil dans le monde du sport. Suivant les conventions d'usage, l'équipe qui en reçoit une autre dans son arène est dite l'équipe Hôte ; telle est l'expression consacrée. Pourtant, l'arrivée des équipes visiteuses n'appelle aucun rite de passage. Dans le milieu du sport en général, l'idée même de cérémonie inaugurale est de relative importance par rapport au jeu. Certes, le voyage, l'hymne national et les acclamations partisans de la foule manifestent habituellement un contraste entre les conditions de venue des équipes. Néanmoins, ces circonstances affectent peu la rencontre dans la mesure où la prémisse implicite est celle de l'égalité des chances pour chacune des équipes lors du jeu lui-même. À ce titre, la configuration du terrain et les règles sont uniformisées. Normalement, les joueurs et les joueuses s'attendent à être soumis-es aux mêmes standards. L'arbitrage tiers prévient l'évaluation partielle du jeu par une des équipes. Pour l'équipe locale comme pour celle en visite, il n'y a ni exemption ni exception. Dès lors, la relation entre les joueurs, les joueuses et les équipes n'est pas à chercher dans les conditions préalables à leur rencontre, mais dans leur cohabitation sur le terrain. Ceci est d'ailleurs particulièrement vrai en ce qui concerne le projet d'Artigas, puisque l'intérêt de l'événement repose sur la manière dont les joueurs de sport différents se côtoient et interagissent les uns avec les autres alors qu'aucune règle et qu'aucun objectif ne motive ce rapprochement.

Un tel type de rencontre trouve une résonance dans le travail des chercheurs Mustafa Dikeç, Nigel Clark et Clive Barnett (2009). Leur article intitulé *Extending Hospitality : Giving Space, Taking Time* permet effectivement d'envisager les limites identitaires, spatiales et temporelles de l'hospitalité, au-delà de l'idée de passage. Le point de départ des auteurs est la figure de l'étranger ou de l'étrangère dans laquelle ils voient une présence autre, venue temporairement depuis l'ailleurs. À partir de cette définition, ils cherchent plus précisément à décrire l'expérience de l'altérité dans la rencontre avec l'étranger ou l'étrangère. Selon Dikeç, Clark et Barnett, l'altérité est trop souvent expérimentée à l'intérieur de catégories prédéterminées. La venue d'autrui se penserait malheureusement *a priori* en termes de souveraineté, de territorialité et de durée convenue. L'hospitalité serait par là conditionnée d'avance, au risque de négliger l'expérience qu'offre la proximité avec l'Autre dont rien ne nous est connu ni reconnaissable. C'est en réaction à cela que Dikeç, Clark et Barnett en viennent à réfléchir l'hospitalité sous le thème de la réceptivité et de la responsabilité envers autrui dans la mouvance de la pensée des philosophes Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida. Dans cette voie, les auteurs soutiennent que l'identité se forme au contact et en relation avec l'Autre. Cela dit, ils admettent que, pour éviter tout vœu pieux, le maintien de certaines limites est nécessaire. Nonobstant l'ouverture que commande l'éthique de la rencontre, ils affirment à la suite de Derrida que l'hospitalité se joue « sur le seuil ». C'est-à-dire que l'hospitalité exigerait un accueil inconditionnel tout en requérant l'instauration et l'observation de certaines conditions limitantes pour rendre cette exigence elle-même effective. Elle ne demanderait en rien l'effacement des limites, mais leur épreuve dans une tentative de dépassement.

De cette logique du seuil, les auteurs tirent des conséquences identitaires, temporelles et spatiales. Au niveau identitaire, l'Autre affecterait le Soi qui l'accueille. La différence profonde de l'Autre, aucunement familière aux yeux dudit Soi, transformerait son expérience de l'intime, du chez-soi, du connaissable et du reconnaissable. En d'autres mots, la proximité de l'Autre lui ferait donc éprouver ses propres limites. Sa rencontre avec l'inconnu l'exposerait à la surprise. Par voie de quoi l'Autre s'avèrerait aussi porteur d'imprévisible sur le plan temporel. Ses agissements feraient événement en rendant le futur incertain. Et la nature de la rencontre fragiliserait d'ailleurs le cadre strict que la durée fixe du séjour et de l'horaire régit d'avance. Au plan spatial, cette rencontre avec l'Autre serait toujours plus que le constat de l'arrivée de

quelqu'un-e (*check in*). La proximité de l'Autre dépasserait sa seule contiguïté physique. Cette proximité se manifesterait, entre autres, dans l'épreuve de la présumée étanchéité des divisions de l'espace et de l'imperturbabilité des opérations censées y avoir lieu.

Si les réflexions de Dikeç, Clark et Barnett se montrent excessivement abstraites, il semble que la logique du seuil qu'ils décrivent peut se traduire dans *Las reglas del juego/The Rules of the Game II*. Le match s'avère effectivement révélateur d'un certain mode de cohabitation, parce qu'il met en scène plusieurs rencontres (entre les joueurs, les équipes, les nations et les sports) sur un même terrain. La plus inusitée de celles-ci est probablement la rencontre dans laquelle coïncident toutes les autres, à savoir celle entre les joueurs d'origines nationales différentes et donc de sports différents. Lorsqu'un joueur états-unien de basketball interagit avec un joueur mexicain de soccer, chacun fait office de Soi face à un Autre. Or, plus que l'identité nationale de cet Autre joueur, c'est son sport — quoique les deux se confondent ici — qui le rend étranger. Les agissements de celui-ci ne peuvent être reconnus dans le cadre de référence du jeu propre au Soi. En d'autres mots, le comportement de cet Autre est beaucoup moins aisé à anticiper puisqu'il relève d'un tout autre jeu que celui performé par Soi-même, ses co-équipiers et ses adversaires. La présence de l'Autre reste par ailleurs handicapante en ce qu'elle limite la liberté de mouvement du Soi en comparaison avec les parties habituelles qui se livrent à deux équipes seulement par terrain. Sa proximité ajoute donc une contrainte supplémentaire au jeu parallèle auquel il ne participe pas directement. Elle devient promiscuité. Pour tout dire, le côtoiement des jeux met à l'épreuve les manières normales de jouer le basketball et le soccer isolément.

Il convient toutefois de préciser la nature et l'ampleur des changements que les joueurs apportent à leur jeu pour cohabiter avec les joueurs de l'autre sport. Bien que la fortune critique de l'œuvre d'Artigas parle de négociation, de coopération ou d'accommodation pour qualifier les interactions entre les joueurs, il semble que la relation entre eux demeure beaucoup plus modeste. La documentation vidéographique de l'œuvre montre en effet que les joueurs des différents sports s'esquivent plus qu'ils ne s'assistent. En ce sens, même si les commentaires se sont montrés prompts à présumer une forme de coopération entre les joueurs, dans les faits, aucun joueur ne favorise vraiment l'autre sport sinon en évitant d'y nuire. Les joueurs n'outrepassent jamais les règles du sport spécifique qu'ils pratiquent. Même si la présence des

joueurs « surnuméraires » les oblige à déroger dans une certaine mesure à la manière habituelle de jouer, la transformation du jeu de chacun reste ici proportionnelle à l'influence de l'autre sur son propre jeu. L'épreuve de l'autre se résume ici à l'adaptation.

La question est alors de savoir si cette procédure de cohabitation est aussi celle de l'hospitalité des seuils. On peut penser que l'adaptation dicte le comportement des joueurs de sports différents puisque ceux-ci sont d'ores et déjà égaux sur le terrain. Les joueurs de soccer (Mexique) n'ont effectivement pas eux-mêmes à faire bénéficier d'une place aux joueurs de basketball (États-Unis), malgré leur titre symbolique d'équipe Hôte. À vrai dire, cette différence de statut national ne hiérarchise pas leur rapport dans le contexte sportif. Elle n'encourage aucun parti à se soucier véritablement de l'autre sinon pour éviter qu'il ne devienne un obstacle à leur performance.

Cela dit, tel resterait aussi le cas si, par exemple, un des sports était pratiqué par des enfants et l'autre par des adultes. Alors, la prise en compte des enfants s'imposerait pour les joueurs adultes, car ils devraient prendre garde à ce que leur présence comparativement imposante ne contrecarre le jeu des enfants ou ne les menace. À ce titre, cette situation fictive tient en partie de l'accueil. Il appartient effectivement aux adultes d'assurer la présence et la participation des enfants dans le contexte du jeu où leur corpulence, leur rapidité et leur force forment de nets avantages. Dans ce cas comme de manière générale, lorsque certains joueurs se trouvent en position dominante à l'égard d'autres joueurs, mais se trouvent dans un contexte non compétitif, ils sont appelés à mettre en question l'impact de leur jeu sur les joueurs relativement plus faibles. Ils limitent toutefois leur jeu sous l'influence de celui des autres dans la seule mesure où ils sont tenus de jouer tous ensemble. En adéquation au contexte imaginé par Artigas qui est celui du côtoiement obligé entre deux sports différents sur un même terrain, les joueurs en situation privilégiée devraient changer leur jeu, quitte à altérer les règles de leur propre jeu, afin de pouvoir continuer à jouer, et ce, jusqu'à ce que les joueurs plus faibles puissent y trouver leur compte. Tout bien considéré, si cette version du jeu peut tenir lieu de comparaison à l'accueil, l'hospitalité des seuils procède comme la rencontre de l'adaptation.

Cette expérience de pensée permet d'élucider le point principal de l'hospitalité des seuils telle qu'on peut l'envisager à partir du texte de Dikeç, Barnett et Clive et de l'œuvre d'Artigas. Au-delà de la réduction de l'hospitalité à la rencontre chez les auteurs, si l'application de leur

concept de rencontre s'avère adéquat pour interpréter le deuxième volet de *Las reglas del juego*, c'est parce qu'il incombe au Soi-Hôte de remanier ses propres limites sous l'influence de l'Autre pour qu'il y ait cohabitation et non l'inverse (adaptation de l'hôte à son Hôte). S'il fallait que les joueurs de sports différents refusent de changer de trajectoire sous prétexte que les autres le feront, il est fort probable qu'il n'y ait simplement plus de jeu en raison du nombre trop élevé de collisions. De la même façon, l'hospitalité des frontières met fin à l'accueil par l'exclusion ou l'expulsion lorsque les personnes accueillies ou prétendant à l'accueil ne se conforment pas aux critères ou aux exigences imposées par l'Hôte. Au contraire, l'hospitalité des seuils, elle, suppose que l'Hôte s'adapte afin de ne pas mettre en péril la relation d'accueil. À l'instar des interactions entre les joueurs performant des sports différents dans le match organisé par Artigas, dans l'hospitalité des seuils il ne s'agit pas directement de favoriser les personnes accueillies ni même d'éviter de nuire à autrui. Il s'agit plutôt pour l'Hôte d'entretenir la relation d'accueil en apportant le moins de changement possible à sa situation.

Si Dikeç, Barnett et Clive voient en l'hospitalité une forme de réceptivité et de responsabilité envers l'Autre, il importe de préciser que le seuil demeure surtout une limite relative au pouvoir des Hôtes au sein de la relation d'accueil, dans laquelle ils et elles se voient déjà privilégié·e·s. Ce qui n'est pas dit dans le texte des trois auteurs, c'est que si la rencontre qu'ils décrivent avait réellement lieu en situation d'accueil, les limites préalables à la rencontre seraient fixées à l'avantage du Soi-Hôte. Les divisions d'avant l'épreuve de la rencontre entre le Soi et l'Autre, entre l'ici et l'ailleurs, et entre la permanence du Soi et la présence temporaire de l'Autre chez Dikeç, Barnett et Clive sont toutes aussi catégoriques et potentiellement problématiques que celles de la frontière. À cet égard, il semble que l'hospitalité des seuils partage la modalité sociale de l'hospitalité des frontières. Dans les deux cas, la différenciation des Hôtes repose sur une opposition binaire qui renvoie à la préséance d'une partie sur l'espace d'accueil (étranger ou étrangère et originaires, migrant·e et résident·e, etc.). Ce n'est que la possibilité de la transformation ou de la subversion du Soi-Hôte au cours de l'accueil qui distingue l'hospitalité des seuils.

Cependant, cette transformation ou cette subversion n'excède jamais la capacité de l'Hôte ni les besoins des personnes accueillies. Le but de l'adaptation étant seulement de faire perdurer l'accueil. L'hospitalité des seuils apparaît ainsi comme la version minimale de l'accueil

inconditionnel imaginée par Jacques Derrida. Car l'Hôte ne s'adaptera pas au-delà de ce qu'il ou elle peut ou de ce qu'il ou elle doit, mais se fait un devoir de ne pas exclure. Alors, son accueil ne compromet pas nécessairement sa situation privilégiée par rapport à ses hôtes et par rapport au système hiérarchique qui permet son accueil en premier lieu. L'hospitalité des seuils vise seulement l'atteinte d'un état d'équilibre entre les intérêts des deux parties hôtes pour le maintien de l'accueil, qui en soi met déjà en valeur la situation privilégiée de l'Hôte.

En somme, le seuil, comme la frontière, se pose en limite dans la situation d'accueil. Toutefois, si la frontière représente la limitation des bénéfices des personnes accueillies, le seuil sous-entend la limitation des conditions d'accueil établies par l'Hôte lui-même ou elle-même dans le but de maintenir sa relation d'accueil. L'hospitalité des seuils repose ainsi sur l'adaptation de l'Hôte pour satisfaire à la cohabitation des hôtes. Si cette pratique a le mérite de s'ouvrir à la différence et au pouvoir d'autrui, elle relève potentiellement de la tolérance pure et simple envers les personnes accueillies si le fait de combler leurs besoins ne représente aucun de risque pour l'Hôte. Dans cette optique, l'hospitalité des seuils ne promet pas la remise en cause du régime social inégalitaire par lequel il devient possible à l'Hôte d'accueillir dès le départ, mais peut toujours y conduire.

## **2.2. Zones de protection**

Dans son livre *L'étranger qui vient* (2018), l'anthropologue Michel Agier insiste sur le fait qu'il faut « faire de l'étranger<sup>9</sup> son hôte » afin qu'il y ait hospitalité. L'auteur entend par là que l'Hôte doit faire de la personne migrante sa protégée plutôt que de la craindre comme ennemie potentielle. À l'inverse de la phobie de l'invasion, Agier affirme que l'Hôte doit pallier la vulnérabilité de la personne en exil. Aussi vraie et utile pour renverser le sectarisme que cette idée puisse sembler, elle s'ancre dans une vision bien particulière de l'hospitalité. Ici comme dans une grande partie des écrits savants qui se plaisent à voir en l'hôte une personne vulnérable, l'accueil se range tacitement sous le paradigme de l'inclusion sociale. Il est perçu comme une forme de discrimination positive, à savoir un moyen de favoriser spécialement une population systématiquement désavantagée au sein d'un espace donné.

---

<sup>9</sup> Agier utilise exclusivement le masculin dans son texte.

Malgré sa grande influence dans les publications savantes, la notion d'inclusion sociale s'avère rarement discutée comme un des paradigmes de l'hospitalité. Elle reste implicite. Néanmoins, les formes spatiales qui y renvoient font l'objet d'études nombreuses. Le camp et le refuge figurent à titre emblématique parmi ces formes. Voilà pourquoi je propose dans la présente section de m'attarder aux manières d'accueillir spécifiques qu'elles supposent. Dans cette voie, j'analyserai le projet *État d'Urgence* de l'ATSA et sa fortune critique. Je poursuivrai ensuite cette analyse en dialogue avec les publications en sciences sociales sur l'hospitalité pour dégager les implications des modalités sociales et procédurales, liées à l'accueil en camps et en refuges, sur la relation entre les hôtes.

### **2.2.0. *État d'urgence* (1998 à 2010) de l'ATSA**

Cofondé par les artistes Annie Roy et Pierre Allard, l'ATSA organise et tient en 1998 la première occurrence des *État d'Urgence*, une série d'événements à caractère artistique et activiste venant en aide aux personnes en situation d'itinérance. Le collectif recourt alors aux Forces armées canadiennes afin de monter et de veiller aux opérations d'un camp en plein centre-ville de Montréal sur le parvis de la Place-des-Arts avec l'accord du Musée d'Art Contemporain de Montréal (voir figures 5 et 6). Les soldat·e·s érigent des tentes militaires sur la place publique attenante au Musée et sont chargé·e·s de venir en aide aux personnes les plus démunies. Ouvert jour et nuit du 13 au 17 décembre 1998, le camp offre une variété de service, notamment un dortoir, trois repas par jour et des vêtements chauds. Par le déploiement d'un camp militaire dit « de réfugiés » au cœur de la ville, le but avoué des artistes est de créer une image-choc et d'attirer l'attention sur la précarité des personnes forcées à l'exil et à l'itinérance. Il s'agit de sensibiliser à cette situation vécue en contexte de guerre comme en contexte de paix à l'occasion du cinquantième anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme.





Figure 5. ATSA, *État d'Urgence*, 1998. Image reproduite avec la permission des artistes. Photo : ATSA



Figure 6. ATSA, *État d'Urgence*, 1998. Image reproduite avec la permission des artistes. Photo : ATSA



Figure 7. ATSA, *Etat d'Urgence*, 1999. Image reproduite avec la permission des artistes. Photo : ATSA

Réitérés annuellement jusqu'en 2010, à l'exception des années 2000 et 2001, les *État d'Urgence* subséquents maintiennent la mission d'aide envers les personnes en situation d'itinérance. Les événements ont toujours lieu sous la forme du camp durant la période hivernale. Cependant, la teneur de ces événements connaît des changements importants au fil du temps. En plus d'être considérés comme une œuvre d'art en soi, les *État d'Urgence* incorporent une programmation artistique qui croît d'édition en édition en incluant, entre autres, installations sculpturales, photographies, projection vidéo, arts de la scène, performances et ateliers de création. Certains des événements proposent aussi une orientation thématique ciblée en fonction des enjeux d'actualité. Par exemple, en 1999, la problématique de la disparition des populations nomades et de la mise en réserve des autochtones se traduit par la présentation d'un spectacle de cirque sur scène, l'installation d'une grande roue et l'installation d'un tipi au sein du campement (voir figure 7). L'édition de 2002 commémore l'œuvre de la Bienheureuse Émilie Gamelin qui servait la soupe aux pauvres dans un hospice située au coin sud-est du parc où se tient des années plus tard l'événement. Celle de 2003 s'est déroulée sous la bannière de la

convivialité autour d'un banquet gastronomique préparé par des chefs montréalais réputés, celle de 2009 investit la notion d'« hygiène sociale » et celle 2010 s'annonce par le slogan ironique « tout inclus » afin de réfléchir à l'industrie du tourisme. Éventuellement, certains services de première ligne offerts aux personnes en situation d'itinérance s'ajoutent également aux dortoirs, aux repas et aux dons de vêtements, tels que des consultations médicales, l'accès à Internet et la distribution de collations.

L'évolution du projet est aussi étroitement liée aux contingences organisationnelles des événements et, surtout, aux acteurs qui y ont pris part et s'en sont ensuite dissociés. C'est du moins ce dont témoigne l'importance accordée à ces aspects dans l'historique proposé dans l'ouvrage autopublié intitulé *ATSA, Quand l'art passe à l'action* (2008). On retiendra quelques points saillants. En 1999, la Ville de Montréal refuse à l'ATSA de tenir leur *État d'Urgence* sur la Place Émilie-Gamelin où il était prévu, et ce, à seulement une journée d'avis. Ce revirement de situation pousse l'organisation à ériger le camp sur le terrain du groupe SNC-Lavalin, situé lui aussi au centre-ville de Montréal. L'imbroglio a aussi pour effet de compromettre la collaboration des Forces armées canadiennes pour les années suivantes. Conséquemment, l'année 2000 a été exempte d'activité et, durant l'année 2001, seule une version réduite du projet a vu le jour sous le nom de *Dernier Recours*. Ce n'est qu'en 2002 que le Régiment de Maisonneuve appuie à nouveau l'ATSA dans la relance de leur projet qui reçoit l'approbation de la Ville de Montréal sous la nouvelle administration Tremblay. Selon les artistes (ATSA, 2008), ce dernier craignait la mauvaise presse qu'aurait pu lui apporter un refus en raison d'une réputation déjà entachée par la destruction d'un squat de sans-abri sous l'autoroute Décarie. Toutefois, les Forces armées se désaffilient définitivement du projet l'année suivante, en 2003, malgré le soutien réaffirmé de la Ville. L'ATSA dispose alors de la Place Émilie-Gamelin, mais doit pallier le manque d'infrastructure en amassant des fonds pour les opérations qui leur incombent désormais (installation des chapiteaux, gestion de la cuisine et service de restauration). L'organisation des *État d'Urgence* sollicite pour cette année-là et les suivantes des commanditaires, des collaborateurs et des collaboratrices qui contribueront à en faire un événement d'envergure. Les éditions ultérieures confirment la forme festivalière qu'annonçait l'événement de 2002 de multiples manières. Elles s'appuient notamment sur le déploiement d'une programmation artistique et ludique déjà riche et toujours grandissante (projection vidéo,

improvisation, humour, théâtre, bingo, poésie orale, musique, etc.), le recours au bénévolat, l'exposition médiatique du projet, l'accroissement de l'assistance et la reconnaissance institutionnelle par le biais de différents prix. Toutefois, le financement des *État d'Urgence* n'est pas allé de pair avec l'ampleur qu'a pris le projet. L'ATSA décida de tenir une ultime édition de leur « manifestal » en 2010.

En rétrospective, les *État d'Urgence* semblent s'être graduellement transformés. Quelques auteurs et autrices interprètent d'ailleurs cette évolution. Dans l'ouvrage autorisé par le collectif d'artistes intitulé *ATSA : Quand l'art passe à l'action*, l'enseignant et théoricien de l'art Guy Sioui Durand (2008) témoigne de deux changements. D'une part, il soutient que la « zone événementielle » s'est autonomisée du moment que les usagers et les usagères, notamment les personnes en situation d'itinérance, se sont impliqués en tant qu'aide à l'aménagement et à la sécurité du site. La forme de l'événement se serait ainsi rapprochée de celle des organismes permanents d'accueil des personnes en situation d'itinérance. Dû à la participation des Forces armées, elle aurait été au départ davantage similaire aux camps pour exilé·e·s et réfugié·e·s des conflits et des catastrophes naturelles. D'autre part, Sioui Durand note que l'événement est devenu plus festif et plus visible médiatiquement par la présence accrue d'artistes et l'augmentation de leurs interventions. Dans un sens connexe, l'historienne de l'art Véronique Leblanc (2008, 2009) soutient quant à elle que la participation de la population non itinérante s'est vue encouragée par l'offre de la programmation artistique et culturelle ainsi que par l'appel à un bénévolat plus soutenu. Ce genre de participation irait d'ailleurs au-delà de la simple remise de dons visant à soutenir le travail de l'armée, qui résumait le rôle de la population avant 2002. Karen Zaiontz (2015) s'intéresse quant à elle à l'adaptation en format réduit de l'*État d'Urgence* 2010 présentée à Vancouver sous le nom de *Pigeon's club*. Selon ses dires, le projet serait passé de camp de réfugié·e·s à un pôle quasi touristique, puisque l'adaptation aurait attiré une attention voyeuriste sur la mendicité. En somme, il semble que l'intensification de la contribution des participant·e·s, leur provenance et la forme même des événements occupent une place marquante dans l'évolution des *État d'Urgence*.

Il va sans dire que l'implication accrue de la population reflète directement l'intention de l'ATSA à l'égard du développement de leur projet. D'une part, le collectif vante dans ses communications l'envergure de sa programmation artistique et le nombre croissant de visites



que celle-ci génère. Le collectif table sur la capacité des *État d'Urgence* à susciter par l'art « un contexte privilégié pour que les citoyens<sup>10</sup> se rencontrent et se solidarisent au-delà de leurs origines et conditions sociales » (ATSA, 2015; ATSA, n.d.). Le but avoué des *État d'Urgence* reste de sensibiliser une partie de la population à la grande précarité vécue par certain·e·s de ses membres. D'autre part, l'ATSA promeut ses événements en dévoilant la quantité d'aide fournie afin de témoigner au grand public de son impact humanitaire. À cet effet, l'ATSA dévoile ses statistiques chiffrant le nombre de personnes hébergées, de repas offerts et une estimation de la valeur monétaire totale des vêtements distribués. L'ATSA réaffirme donc la pertinence de l'événement et son expansion au fil des ans en fonction de ses retombées pour la population itinérante, mais aussi en fonction de la participation du public en général.

Il demeure toutefois que l'intégrité des *État d'Urgence* tient, à mon avis, à la priorité accordée à la présence et à la participation des personnes en situation d'itinérance malgré l'affluence d'un public élargi. Cependant, la fortune critique de l'œuvre se préoccupe principalement de la rencontre entre des personnes issues de différentes réalités dans les *État d'Urgence* en tant qu'elle aurait un pouvoir transformateur et activiste. Il s'agit notamment de la thèse de Véronique Leblanc (2008, 2009). Elle affirme que le projet d'ATSA génère un espace d'échange dont la vertu réside dans l'expérience individuelle de la relation à l'autre et, éventuellement, dans l'ouverture du débat public sur les enjeux sociaux soulevés par L'ATSA. Le collectif d'artiste lui-même met aussi de l'avant le fait que les personnes non initiées à l'itinérance sont sensibilisées à une réalité qui leur est étrangère et qu'elles sont par là amenées à infirmer leurs préjugés personnels envers des personnes marginalisées. Pourtant, les idées selon lesquelles les *État d'Urgence* seraient un lieu de croissance personnelle (voir Douglas, 2006) et une campagne de sensibilisation restent selon moi douteuses. Elles négligent la place accordée aux principales personnes concernées dans l'ensemble des événements, à savoir les personnes en situation d'itinérance. Dans cette perspective, les *État d'Urgence* ne deviennent alors qu'un prétexte à la réflexion d'une majorité sur ses propres conditions d'engagement et ses dispositions morale, économique ou politique à aider autrui.

---

<sup>10</sup> Au masculin dans le texte.

Les notions de rassemblement, de rapprochement et de réappropriation urbaine cachent un problème similaire à celui de la rencontre. Ces tropes apparaissent pourtant comme les finalités des *État d'Urgence* pour quelques auteurs et autrices. Ève Lamoureux (2007) souligne que l'engagement de l'ATSA tient de l'aspect rassembleur de leur événement. À l'issue de son analyse, elle résume les *État d'Urgence* comme étant un événement de sensibilisation et une occasion de fortifier le lien social par la mise en place d'un espace citoyen donnant voix à une pluralité de personnes.

Dans un autre ordre d'idée, Marc James Léger (2011) suggère que le projet de l'ATSA réussit à contrer l'incitation du capitalisme néolibéral à se désidentifier aux mouvements politiques. Selon l'auteur, les *État d'Urgence* vont à l'encontre de l'indifférence des institutions étatiques à l'égard des regroupements activistes et communautaires et du postmodernisme apolitique prôné par certaines institutions artistiques. Les événements feraient plutôt se rapprocher deux groupes de classe sociale différente, soit les artistes et les personnes en situation d'itinérance, autour d'une condition économique vécue communément : la précarité.

Autrement, Louis Jacob (2008) réfléchit à l'*État d'Urgence* comme une réappropriation de l'espace urbain. Selon lui, il s'agit d'un événement anti-spectaculaire où se développent de nouvelles formes de participation au sein de la ville. Or ces formes de participation bousculent à son avis non seulement les normes institutionnelles et corporatives qui gouvernent l'espace urbain, mais également les conventions du milieu de l'art, voire ce qui est tenu pour artistique.

Chez Lamoureux, Léger et Jacob, l'intérêt de l'œuvre est considéré par le biais de son efficacité politique potentielle. On célèbre la solidarisation des personnes ou des communautés en ce qu'elle serait le reflet d'une diversité démocratiquement saine ou en ce qu'elle serait la condition de possibilité d'une transformation sociétale. Néanmoins, on oublie ce faisant le cadre propice à de telles éventualités. On évacue de la réflexion la forme de l'événement et son historique. Les *État d'Urgence* favorisent bien une mixité sociale inédite. Il importe cependant de s'intéresser, au-delà des motivations énoncées par l'ATSA, à la manière dont les participant·e·s sont accueilli·e·s et aux différences spécifiques entre les groupes présents.

L'importance des événements ne repose pas seulement sur ce qui en résulte, soit la coprésence de ses différentes parties prenantes. Et il ne s'agit pas plus, avec les *État d'Urgence*,

d'un moyen de se libérer du pouvoir institué et des habitudes, mais bien plutôt d'un moyen de tirer profit de ces forces en mettant en évidence la manière dont elles structurent l'espace public. Le génie de l'ATSA est de faire participer certaines institutions clés, des personnes en situation d'itinérance, des artistes et autres festivalier·ère·s, et ce, dans l'intérêt de tous ces groupes, tout en demeurant critique face à l'asymétrie de pouvoir qui les distingue. Son défi demeure l'inclusion et la rétention des diverses parties prenantes au projet, mais sa finalité est l'accueil des personnes en situation d'itinérance.

Au-delà de la mise en scène, *État d'Urgence* constitue une situation d'hospitalité. Depuis le début du projet, l'ATSA renverse la situation d'exclusion dans laquelle se trouvent les personnes en situation d'itinérance pour la dénoncer. L'inclusion sociale demeure donc au cœur du projet. Cependant, cette inclusion se décline de différentes façons selon les aléas et les refontes du projet. Elle s'incarne sous la forme du camp et du refuge. D'une part, l'approche humanitaire dont se réclament les artistes va de pair avec la forme du camp. Un groupe concerté d'institutions, d'organismes ou d'individus se mobilise spécialement dans l'intention de porter secours aux personnes en situation d'itinérance en occupant un site extérieur par le biais d'installations censées les protéger. D'autre part, l'ensemble des personnes présentes sur le site lui-même contribuent à en faire un refuge. Le site devient ainsi un endroit accueillant, dénué de menace à l'endroit des personnes en situation d'itinérance. Les événements favorisent leur présence en écartant les nuisances qui les guettent à l'extérieur et en les intégrant dans les activités de nature artistique offertes. Bref, l'ATSA fait des *État d'Urgence* à la fois un camp et un refuge pour accueillir les personnes en situation d'itinérance et veille ce faisant aux conditions favorisant spécifiquement leur participation afin de compenser leur exclusion habituelle.

### **2.2.1. Camp**

Dès la première édition des *État d'Urgence*, l'ATSA évoque les camps de réfugié·e·s pour décrire leur intervention sur le parvis de la Place-des-arts à Montréal. Au-delà de la mise en place d'installations temporaires sur un site choisi, le renvoi à la forme du camp exprime l'approche humanitaire et militante que revendique l'organisme à l'égard de l'itinérance. Le camp décrit donc l'occupation de l'espace autant que la relation d'accueil qui lie l'ATSA et ses

collaborateur·trice·s aux personnes en situation d'itinérance. Néanmoins, les liens qui unissent la forme spatiale du camp et les manières spécifiques d'accueillir qu'elle suppose restent à définir.

À ce titre, les publications en science sociale ayant trait à la fois aux camps et à l'hospitalité se révèlent d'une aide certaine, mais limitée, car elles portent exclusivement sur les camps de réfugié·e·s. Or, l'itinérance se distingue de l'exil comme le signale Mariette Brouillette (1999) dans sa critique d'*État d'Urgence*. Les causes menant à ces deux situations étant dissemblables, le rapprochement sur lequel insiste l'ATSA demeure fragile. Cela dit, les discours savants peuvent tout de même être utiles pour dégager les particularités de la forme-camp et ses implications au sujet de l'accueil.

Trois grandes tendances se profilent dans ce corps de textes sur les camps de réfugié·e·s. La première tendance traite du rapport de force entre l'État et les réfugié·e·s qu'instaurent les camps. Celle-ci regroupe plusieurs auteurs et autrices. Pour le chercheur en relations internationales Dan Bulley (2018), l'existence des camps est elle-même l'indice que les États ont failli à leurs responsabilités normales. Elle trahit à la fois l'incapacité de l'État d'origine des réfugié·e·s à prévenir la crise qui les guettaient et l'insuccès des autres États à intégrer les réfugié·e·s qui en sont affligé·e·s. Ceci mène Bulley à concevoir les camps de réfugié·e·s comme des espaces post-souverains, en ce sens que leur établissement relève de l'aide humanitaire internationale et non plus des États souverains.

Dans une perspective voisine, quoique plus sombre, Engin F. Isin et Kim Rygiel (2007) décrivent les camps comme des espaces abjects où les réfugié·e·s sont tenu·e·s à l'écart du danger et du territoire étatique. Cette mise à l'écart serait d'ailleurs pratiquée de manière à les rendre invisibles et, éventuellement, à suspendre leurs droits. Contrairement à la vision post-souverainiste de Bulley, pour Isin et Rygiel, c'est l'État qui ouvre un camp sur son territoire, mais cela reste pour gérer les indésirables.

Jonathan Darling (2009) discute quant à lui la thèse très influente du philosophe Giorgio Agamben (1997) en ce qui concerne les camps. Selon cette thèse, l'état d'encampement est un état d'exception au sein duquel les personnes sont réduites à une simple vie nue, une condition désolante, exempte de droit et de pouvoir politique. Ainsi, les réfugié·e·s demeureraient



tributaires de la bonne volonté des entités souveraines, comme l'État. Sans nier les effets néfastes de l'encampement, Darling affirme que ce genre de politique étatique ne constitue pas pour autant un abandon complet de l'hospitalité — elle est simplement limitée et conditionnelle. Ceci réfute donc selon lui la vaine attente d'un renversement radical de situation à laquelle la thèse d'Agamben semble appeler.

À juste titre, plusieurs textes accordent de l'importance au rôle des États dans l'accueil en camp. Seulement, la référence à l'État demeure obligée pour discuter de l'accueil des réfugié·e·s, car le statut juridico-politique de réfugié·e·s renvoie par définition à leur situation par rapport à leur pays d'origine (il indique la crainte de persécution et l'exil du pays dont la personne concernée a la nationalité). Si la triade États-camps-réfugié·e·s permet d'expliquer une foule de situations d'accueil, elle n'en demeure pas point un cas particulier de l'hospitalité des camps. La question des droits des réfugié·e·s et de la qualité de leur participation à la vie politique pour décrire l'accueil n'est donc pas susceptible d'être généralisée à l'ensemble des camps. Néanmoins, le positionnement du camp au sein de l'État, entendu comme régime territorial, reste apte à décrire la modalité spatiale de l'hospitalité des camps.

Les textes consultés rejoignent effectivement les propos de l'anthropologue Michel Agier au sujet du positionnement de la forme-camp. Dans son ouvrage phare intitulé *Un monde de camps* (2014), l'auteur qualifie la forme commune à de nombreux camps à travers le monde. Selon lui, le camp représente une solution délocalisée à une crise. À son avis, c'est un espace extraterritorial en ce sens qu'il relève d'une autre loi que celle de l'État. Conséquemment, Agier soutient que le camp risque toujours d'exclure, de retarder ou de suspendre l'intégration d'une population à la société, et cela, peu importe son degré d'ouverture ou de fermeture. En somme, il semble que les camps placent les réfugié·e·s dans une position d'inclusion-exclusion (Rozakou, 2012 ; Darling, 2009). Ils les tiennent à l'écart (Isin et Rygiel, 2007 ; Louis, 2017 ; Agier, 2007), soit physiquement en un lieu périphérique (Bulley, 2018), soit politiquement par le biais d'un régime d'exception (Darling, 2009 ; Bulley, 2018).

Dans l'ensemble, l'accueil en camp relègue une population en marge des centres géopolitiques d'un climat social qui l'afflige, par exemple celui de guerre, d'épidémie ou d'un régime politique. La forme du camp implique donc au moins deux systèmes : un système d'échelle supérieur au camp préjudiciable aux hôtes, mais externe à celui-ci et un autre système,

interne au camp, plus petit et plus sûr, mais excentré. Or, si ces deux régimes sont distincts, voire opposés, cela ne les empêche pas d'être aussi complémentaires. Il est effectivement possible que l'isolement des populations encampées participe à leur ostracisme comme le suggère notamment Isin et Rygiel.

Dans cette perspective, une deuxième tendance du discours savant sur les camps de réfugié·e·s étudie les effets contrôlants de l'approche humanitaire lors du déploiement et de la gestion des camps. Les services offerts en camp y sont décrits comme une façon de gouverner une population déclarée vulnérable sous le prétexte de la protéger. Pour Dan Bulley (2018), ce type d'hospitalité humanitaire se dévoile dans les politiques de planification et de gestion des camps de réfugié·e·s que les ONG mettent en place et colligent sous forme de guides et de manuels. L'auteur décline les effets de ces politiques en trois points. D'une part, les ONG considèrent la population des camps comme une masse sujette à leur intervention par le biais des statistiques. La collecte et le traitement d'informations servent à décréter l'urgence d'une situation et à constituer le contingent accueilli en camp. D'autre part, la position rurale et le transport déficient qui caractérisent la majorité des camps en font un instrument de régulation de la mobilité des réfugié·e·s. Enfin, les ONG offrent à dessein un confort limité pour ne pas créer de jalousie chez les populations locales avoisinantes et éviter de développer la dépendance envers l'aide étrangère qu'elles fournissent. La situation est telle selon Bulley malgré le fait que les ONG se préoccupent du bien-être des réfugié·e·s et de leur implication au sein d'une communauté active et dans la gouvernance du camp.

Dans une perspective connexe, mais plus ciblée, l'anthropologue Katerina Rozakou (2012) étudie la relation qui lie l'usage d'un discours humanitaire et étatique formé autour de la notion d'hospitalité à la biopolitique au sein d'un camp de réfugié·e·s en Grèce. Pour l'autrice, la représentation des réfugié·e·s comme des invité·e·s (*guest*) adoptée tant par le gouvernement national que par les volontaires des camps suggère que les réfugié·e·s sont des victimes innocentes et impuissantes. Cette représentation légitimerait dès lors leur encadrement et leur contrôle. Par exemple, les volontaires perçoivent les réfugié·e·s comme ayant un rôle passif dans leur propre protection. Pourtant, ce rôle passif est adopté par les réfugié·e·s pour autant qu'il leur est accordé, confirmant tautologiquement la présomption des volontaires en camp et la hiérarchie qu'elle sous-tend. Ce rapport aux réfugié·e·s se concrétise par l'intermédiaire d'une

série de pratiques en camp. L'aide bureaucratique aux demandes d'asile, la supervision du camp, les contrats pour réfugié·e·s entérinant leur accueil, l'injonction à suivre une certaine ligne de conduite en échange de l'obtention des services sur le camp, l'éducation en tout genre, les tests de dépistages et les soins médicaux offerts sur place sont autant de facettes de la biopolitique humanitaire. Rozakou suggère d'ailleurs elle aussi que cette hospitalité des camps maintient le statut liminal des réfugié·e·s. Elle les place dans une zone intermédiaire entre l'exclusion et l'inclusion par rapport à la communauté nationale.

Nonobstant l'éclairage réel et l'analyse qu'elle fournit des rapports de pouvoir inhérents à l'aide humanitaire dans les camps de réfugié·e·s, cette deuxième tendance ne saurait définir la spécificité de l'hospitalité des camps. La planification, la gestion et l'opération des camps par la prestation de services aux populations accueillies demeurent une composante importante de l'accueil en camp, mais ces procédures excèdent la forme du camp. L'accueil défini par la prestation de service s'observe de façon encore plus emblématique dans les hôpitaux, les centres de jour et de séjour spécialisés et le milieu hôtelier notamment. La modalité procédurale typique de l'accueil en camp est à chercher ailleurs.

Les travaux de Bulley et Rozakou gardent cependant le mérite de réfléchir plus avant la modalité sociale de l'hospitalité des camps. Chacun de leurs textes témoigne de la façon dont les réfugié·e·s en viennent à être considéré·e·s comme tels aux yeux des agents humanitaires. La manière dont les ONG exercent leur pouvoir sur la vie d'un ensemble de personnes en influençant leur conduite plutôt qu'en les obligeant par des lois, soit la « gouvernementalité biopolitique de l'action humanitaire », implique la production d'une subjectivité hôte. Selon Bulley, l'évaluation de certains indices statistiques par les ONG définit une population en crise (taux de mortalité, malnutrition, etc.). Un village devient ainsi sujet à l'encampement et éventuellement un groupe de réfugié·e·s s'il excède les seuils critiques des ONG. Chez Rozakou, la représentation des réfugié·e·s comme invité·e·s (*guests*) présume de leur situation défavorisée et sert donc de prétexte à la prestation de service par les coopérant·e·s et l'État. Dans les deux cas, c'est la reconnaissance des réfugié·e·s comme victimes qui motive leur accueil. Et cela présente du même coup les agents humanitaires en sauveur·euse·s. L'hospitalité en vient donc à décrire une aide pernicieuse, puisque tutélaire : une manière de « protéger » des

personnes, en invoquant leur condition antérieure et vulnérable et en les isolant en marge de ce qui leur nuit.

À contre-courant de la première et de la deuxième tendance, une troisième tendance du discours savant relève en quoi les camps excèdent le contrôle strict des réfugié·e·s imposé par la gouvernementalité des Hôtes. Dan Bulley (2018) souligne que les camps autorisent une foule de pratiques initiées par les réfugié·e·s eux-mêmes et non conformes aux plans technocratiques des ONG. Parmi ces pratiques subversives, l'auteur cible, entre autres, l'ajout de personnes fictives aux registres, le commerce des cartes de rationnement et des cartes d'identité locales et l'éducation activiste d'une histoire nationale de résistance.

Sans nier les effets pervers de la biopolitique des camps, Adam Ramadan (2013) pointe l'importance de la géopolitique quotidienne au sein des camps palestiniens au-delà de l'état d'exception décrite par Agamben qui ne demeure à ses yeux que partiel. Pour lui, les camps présentent l'opportunité d'une mobilisation de la communauté diasporique qui les habite. Ils forment les lieux de la production et de la reproduction des valeurs, des identités et des pratiques palestiniennes et, dans certains cas précis, des espaces de transformation des relations internationales entre les communautés accueillies et accueillantes (voir Ramadan, 2008).

Ramadan n'est d'ailleurs pas le seul à reconnaître les effets positifs des camps sur l'agentivité politique des réfugié·e·s. Camille Louis (2017) témoigne du potentiel alternatif des occupations autonomes de réfugié·e·s vis-à-vis des logiques d'encampement gouvernementales. Pour sa part, Michel Agier (2014, 2018) met en lumière le devenir-ville des camps les plus anciens, la transformation d'un lieu d'exil en un ghetto. Il soutient que certains camps acquièrent une forme d'urbanité reflétant la culture des opprimé·e·s.

Ici, il est intéressant de noter que les effets bénéfiques des *État d'Urgence* mis de l'avant par sa fortune critique se rattachent à ceux décelés dans les camps de réfugié·e·s. Les deux corpus de textes, soit la fortune critique de l'œuvre et l'analyse savante des camps de réfugié·e·s, pointent effectivement le devenir-communauté du camp. À l'instar des camps de réfugié·e·s, une partie de la fortune critique des *État d'Urgence* corrobore implicitement l'idée que le camp encourage la convergence entre personnes issues de diverses origines, le développement et la manifestation des solidarités en invoquant la rencontre et le rassemblement. À cet égard, il est

raisonnable de penser que l'isolement relatif de la forme-camp est l'occasion d'une solidarisation des personnes présentes. L'ATSA cherche certes à contourner les risques de ghettoïsation liés à l'isolement en ouvrant les *État d'Urgence* à un public élargi au-delà des personnes en situation d'itinérance. Néanmoins, le camp de l'ATSA demeure socialement circonscrit. La participation des personnes en situation d'itinérance à l'événement ne saurait équivaloir à leur intégration à la société civile en général. L'exceptionnalité de l'événement rejoint l'isolement des camps de réfugié·e·s en ce qu'ils ont potentiellement pour effet de solidariser les gens.

Pourtant, le devenir-communauté des camps de réfugié·e·s et celui des *États d'Urgence* semblent avoir des conditions dissemblables. Le point central de la troisième tendance est d'indiquer en quoi les pratiques des réfugié·e·s s'affranchissent de la gouvernance de leurs Hôtes. Ainsi, sauf exception (voir Ramadan, 2008), le devenir-communauté qui y est décrit est une forme d'autonomie et d'indépendance acquise par la population accueillie par rapport à leurs Hôtes. Même si ces Hôtes font partie de la société interne du camp, elle ne représente qu'une tierce partie entre les réfugié·e·s et l'État. Tel n'est toutefois pas le cas avec les *États d'Urgence* puisque les personnes en situation d'itinérance ont d'autres occasion de former une communauté hors du camp de l'ATSA. De plus, l'ATSA travaille à rendre indistinct le statut des personnes présentes sur le camp. Toutes sont implicitement comptées parmi la communauté du camp, le public non itinérant est aussi encampé que les personnes en situation d'itinérance. De surcroît, l'ensemble des Hôtes, soit l'ATSA et les divers organismes et bénévoles qui opèrent le camp, se considèrent eux-mêmes et elles-mêmes comme étant du côté des personnes en situation d'itinérance. C'est la convergence entre le monde de l'art, les personnes en situation d'itinérance, le milieu communautaire et les acteurs corporatifs sur un même plan, celui de la défense des droits des personnes en situation d'itinérance, qui prime sur la différence entre les parties prenantes dans les discours sur les *État d'Urgence*. Il n'y a aucun soupçon de hiérarchie ou de dissidence au sein du camp de l'ATSA dans la façon dont sont relatés les événements. Mais cette union se pense généralement au détriment d'une réflexion sur les rôles de chacun et chacune dans l'organisation et la manière dont ceux-ci divisent la société du camp.

La collaboration des Forces armées canadiennes lors premières éditions soulève néanmoins des interrogations des plus fécondes, car elle fait douter de l'idéal de solidarité entre

les parties internes du camp de l'ATSA. Dans son article survolant diverses réalisations de l'organisme (2004), Marie-Andrée Brault expose le problème ainsi :

Pour un groupe socialement engagé comme l'ATSA, l'association à des organismes humanitaires n'est-elle pas plus naturelle que la collaboration avec l'armée, qui avait d'abord été privilégiée ? Était-ce possible, acceptable, de travailler avec une institution associée pour une large part à la répression ? Pour Annie Roy, cette question éthique ne se pose pas, dans la mesure où il s'agit d'un organisme payé par les fonds publics et qui devrait donc, en toute logique, être au service de la communauté. Le recours à l'armée s'appuyait sur une idée très pratique : les ressources sont là, disponibles. Pourquoi ne pas les utiliser à des fins sociales ? L'armée canadienne, rappelle-t-elle également, est davantage associée à des missions de paix qu'à la guerre. (p. 126)

Ici, la mise en question des affinités entre l'ATSA et l'armée revêt trois dimensions. Il y a d'une part la dimension éthique. La suspicion à l'égard de l'intégrité de l'ATSA découle d'un doute sur la probité de chacun·e·s de ses collaborateur·trice·s. À cela, le texte répond en défendant l'innocence de l'armée, une innocence qui rejoindrait celle de l'ATSA, toujours présupposée dans la fortune critique de son œuvre. Il y a d'autre part la dimension politique puisque la défense de la présomption d'innocence de l'armée appelle immédiatement à être confirmée par ses allégeances. À ce titre, la co-fondatrice de l'ATSA Annie Roy plaide en faveur de la mission de paix et du travail « pour *la* communauté » des Forces armées. Si l'ATSA elle-même se voit *a priori* comme étant partie intégrante de cette communauté de référence, la position de l'armée demeure évidemment plus ambiguë. Voilà qui mène Roy à se rabattre sur la dimension pragmatique de cette collaboration : l'armée est dotée de ressources. Bref, la collaboration entre l'ATSA et l'armée reste compliquée. Elle garde une valeur instrumentale faute de pouvoir paraître absolument irréprochable et totalement alignée sur la vocation « socialement engagée » du projet.

Cette relation mitigée de l'armée par rapport au projet des *État d'Urgence* révèle la posture tierce qu'endossent tout·e·s Hôtes en camp, même l'ATSA. Évidemment, l'armée ne peut qu'apparaître un allié suspect quand il s'agit de renverser la hiérarchie dominante. Elle demeure un appareil du pouvoir dominant de l'État et l'organe emblématique du monopole de la violence légitime. Pourtant, l'armée pallie bel et bien la précarité instituée des personnes en situation d'itinérance pour la durée des *État d'Urgence*. Ni pleinement amie, ni véritablement ennemie, l'armée détient une posture ambiguë dans l'accueil. Son implication bouscule la stricte

polarisation entre inclusion et exclusion et entre communauté interne et communauté externe au camp.

L'ambiguïté de la posture Hôte de l'armée remet aussi en question celle de l'ATSA. Le collectif n'accuse pas un quelconque manque de probité, mais il ne peut simplement pas être confondu avec la population accueillie lors des *État d'Urgence*. S'il est vrai que le camp crée une mixité sociale, qu'elle fait se réunir les deux parties hôtes et que ces différents groupes travaillent de concert à un devenir-communauté du camp, il n'y a rien de tel qu'une rencontre « au-delà [des] origines et [des] conditions sociales » (ATSA, 2015; ATSA, n.d.). L'ATSA n'est pas un regroupement de personnes en situation d'itinérance. Comme le fait remarquer Léger (2011), l'ATSA et les personnes en situation d'itinérance se réunissent sous le précarat, mais diffèrent de classe sociale. Or, cette différence leur donne justement les moyens d'influencer les pouvoirs publics — ceux-là mêmes à qui incombent de prévenir l'itinérance, mais qui sont portés à empirer leurs conditions — en vue de la tenue de l'événement. En tant qu'organisme artistique, l'ATSA jouit donc d'une position intermédiaire entre les personnes en situation d'itinérance et les représentant·e·s du régime sociopolitique affligeant ces mêmes personnes (État, Ville, médias, etc.). Cette posture tierce procure à l'ATSA le pouvoir d'accueillir.

Cela s'avère d'ailleurs d'une importance capitale pour comprendre la ruse du projet. C'est en tant qu'artistes, membres du milieu artistique montréalais, que l'ATSA crée un partenariat avec le Musée d'art contemporain de Montréal et tient en 1998 le premier des *État d'Urgence* sur la place qui lui est attenante. Or l'installation d'un camp pour les personnes en situation d'itinérance en marge du Musée le désigne comme l'incarnation du régime à fuir. Le Musée est ainsi montré comme une institution oppressive pour les plus défavorisé·e·s, entre autres par la dimension fondamentalement classiste qui préside à la hiérarchisation des productions culturelles et des nominations qu'elle opère. La position immédiatement périphérique du camp met en question l'inclusivité du Musée et interroge sa relation distante de voisinage avec les personnes en situation d'itinérance en temps normal. Il en va de même de la collaboration de l'entreprise SNC-Lavalin à la deuxième édition des *État d'Urgence*. L'installation du camp sur le terrain en friche adjacent au siège social de la multinationale, qui est aussi la propriété de celle-ci, place les participant·e·s en marge de cette figure capitaliste.

À cet égard, les premières éditions des *État d'Urgence* constituent une critique radicale de l'hospitalité des camps. À ses débuts, l'ATSA fait accueillir les personnes en situation d'itinérance par des entités complices du régime dont elles sont victimes (l'armée, le Musée et les corporations). À l'occasion de l'édition de 1998 tout particulièrement, l'ATSA fait preuve d'une autocritique exemplaire. Puisque le camp était établi sur le parvis du Musée d'art contemporain, l'ATSA s'inculpe elle-même de complicité avec le régime dominant. Elle témoigne de l'origine problématique du pouvoir qu'elle a d'accueillir en pointant le privilège qu'elle détient en tant qu'organisme artistique, pair du Musée. À mon avis, cette astuce a valeur de leçon générale sur l'hospitalité des camps. L'*État d'Urgence* révèle ce que l'accueil en camp représente pour les Hôtes. L'accueil n'est pas seulement une manière d'aider une population face à un régime qui l'afflige ou une manière de pallier leur vulnérabilité. C'est aussi la manière par laquelle les Hôtes cherchent à compenser pour les avantages acquis indûment au sein de ce régime, ceux-là mêmes qui leur confèrent le pouvoir d'accueillir autrui.

Cet aspect compensatoire manque aux sciences sociales pour décrire l'hospitalité des camps. Les écrits savants permettent déjà de réfléchir le cercle vicieux des rapports de pouvoir qu'implique l'accueil en camp. En voulant protéger certaines personnes d'un régime dont elles sont victimes, les Hôtes entretiennent indirectement celui-ci. À l'encontre de l'intégration des victimes dans la société, leur accueil en camp va de pair avec leur mise à l'écart. Celle-ci s'avère bien protectrice. Toutefois, elle agit aussi comme relégation. L'accueil perpétue ainsi la marginalisation qu'il est censé lever (Rozakou, 2008 ; Isin et Rygiel, 2007).

Néanmoins, cette narration ne rend pas compte du privilège de l'Hôte dans l'hospitalité des camps. Suivant l'analyse des *État d'Urgence*, le camp implique trois parties faussement présumées distinctes. Il s'agit des personnes victimes d'un régime ou d'un climat social affligeant, des instances responsables de ce régime ou de ce climat et des Hôtes en position intermédiaire. Dans ce jeu à trois, les Hôtes se distancient du régime préjudiciable aux hôtes en s'y tenant en marge sous le prétexte de la protection de ceux-ci et celles-ci. Mais cette mise à l'écart légitime le statut de victime et tend à marginaliser les personnes accueillies plutôt qu'à remettre en question la violence du régime qui les afflige (sauf dans le cas de l'ATSA). À ce titre, la protection des Hôtes n'ébranle pas ledit régime, il y contribue même éventuellement. De ce fait, l'accueil ne compromet pas la situation privilégiée des Hôtes eux-mêmes ou elles-



mêmes, celle-là qui s'exprime minimalement au travers de leur pouvoir de protection. Bref, l'hospitalité des camps revêt une dimension déculpabilisante pour les Hôtes qui jouissent d'un système sans nécessairement vouloir s'en proclamer responsables.

En résumé, l'hospitalité des camps réside dans l'accueil de personnes victimes d'un régime ou d'un climat social accablant en marge de celui-ci. L'accueil vise la protection des victimes en les mettant hors de portée des menaces qui les guettent. Toutefois, cette mise à l'écart marginalise des personnes déjà vulnérables. Ainsi, l'hospitalité des camps risque de contribuer indirectement à leur affliction et, par extension, au climat ou au régime duquel il fallait les protéger en première instance. De ce fait, les Hôtes demeurent suspect·e·s malgré leur position intermédiaire entre les victimes et ce qui les menace. Car leur accueil reste l'indice d'une complicité avec le système. De plus, la mise à l'écart apparaît comme une façon de s'en distancier en aidant les hôtes sans compromettre le régime ou le climat qui les afflige.

### 2.2.2. Refuge

Si l'ATSA compare les installations des *État d'Urgence* à des « camps de réfugiés », le collectif souhaite probablement moins orienter la mission d'aide envers cette population spécifique qu'il désire évoquer l'idée de refuge. Pourtant, le refuge n'équivaut pas au camp. Même si les deux types d'espaces sont censés contenir et protéger une population spécifique, les manières d'accueillir qu'ils supposent diffèrent. Cette différence de pratique se perçoit d'ailleurs au travers de l'évolution des *État d'Urgence*. Les éditions postérieures à 2002 fournissent notamment un cas intéressant à mettre en relation avec les discours sur l'hospitalité des refuges pour élucider les modalités de sa pratique.

Les écrits savants portant sur la notion de ville-refuge et sa notion voisine de « ville-sanctuaire » (*sanctuary city*) figurent actuellement comme les principales sinon les seules sources de réflexions sur l'hospitalité des refuges. Ces notions constituent néanmoins de solides bases pour penser l'hospitalité autant sur le plan théorique que politique. Dans cette voie, une source s'impose comme incontournable en raison de sa portée sur les travaux subséquents. Il s'agit d'un court écrit du philosophe Jacques Derrida, initialement prévu comme discours au premier congrès des villes-refuges du Conseil de l'Europe à Strasbourg en 1996 (le texte fut plutôt lu en l'absence de l'auteur) et ensuite publié sous le titre *Cosmopolites de tous les pays*,

*encore un effort!* (1997b). Le texte s'inscrit dans la continuité du projet du Parlement international des écrivains, une association à laquelle Derrida est lui-même affilié. Le projet du Parlement étant de créer un réseau de municipalités prêtes à accueillir des écrivain·e·s persécuté·e·s dans leur pays. À cet égard, mais aussi à l'égard du projet intellectuel propre à Derrida, le texte s'attarde à définir le concept et les enjeux de la ville-refuge à l'aune du cosmopolitisme et de l'hospitalité.

Pour définir la ville-refuge, Derrida s'inspire de traditions diverses. Il convoque d'une part la tradition hébraïque en rappelant que le livre des Nombres de la Bible décrit l'instauration d'une ville d'accueil pour les personnes poursuivies par une justice aveugle ou vengeresse pour un crime involontaire ou un crime dont l'auteur ou l'autrice serait innocent·e. D'autre part, Derrida réfère à la tradition médiévale pour trois raisons. Celles-ci sont que la ville se veut souveraine en matière d'accueil, que les églises offrent l'asile et que les écrits de Cicéron et de Saint Paul forgent l'idée de cosmopolitisme en plaidant pour la concitoyenneté des étranger·ère·s et des métèques en séjour.

La ville-refuge apparaît pour Derrida comme la version sécularisée de ces deux traditions. Ainsi, pour l'auteur, la ville-refuge appelle conjointement au renouvellement de l'hospitalité et du concept de ville à la lumière de son histoire. En particulier, Derrida propose que la ville supplée à l'accueil des réfugié·e·s et des immigrant·e·s là où l'État-nation et le droit international (lequel est condamné à rester un droit entre États-nations) échouent.

Actualisant la pensée de la philosophe Hannah Arendt, Derrida observe la restriction progressive du droit d'asile par l'État dans différentes sphères. Il note entre autres la distinction stricte et mesquine entre le caractère politique (réfugié·e·s) et économique (travailleurs et travailleuses) de l'exil dans la pensée juridique, la tendance de la police à déborder de ses compétences en matière de contrôle, et une volonté gouvernementale de punir plus sévèrement le « délit d'hospitalité », soit l'aide apportée aux migrant·e·s en situation irrégulière. Face à cela, Derrida propose que la ville-refuge vise l'octroi d'un statut d'immunité ou d'exception afin que les réfugié·e·s (notamment les écrivains victimes de menace, de censure, de persécution ou d'asservissement dans leur pays) puissent se retirer pour échapper à toute poursuite injuste. Bref, la ville-refuge se conçoit pour Derrida comme une ville franche. Elle doit s'élever au-dessus de

l'État ou s'en affranchir puisque le droit d'asile se pense encore exclusivement sous sa juridiction.

D'emblée, le texte de Derrida attire l'attention sur la modalité spatiale de l'hospitalité des refuges. La ville-refuge se distingue à la fois du pays d'où l'hôte s'exile et de celui dans lequel la ville d'accueil se trouve. La ville-refuge est l'espace protégé au sein de l'État-nation « d'accueil ». Si l'exil permet à la personne persécutée de fuir l'oppression de son pays de départ, il ne lui assure pas l'immunité dans le pays d'arrivée. Suivant Derrida, l'exilé·e n'est pas à l'abri de l'infliction de peines au sein d'aucun État. Il en est ainsi puisque la restriction du droit d'asile qui s'opère dans les États de l'époque contemporaine à l'auteur échoue à garantir une protection adéquate. C'est pourquoi la ville-refuge représente pour Derrida l'opportunité d'un espace d'exception et d'immunité. Par extension, le refuge apparaît comme un espace où les exilé·e·s peuvent se soustraire au régime de persécution du pays au sein duquel le refuge demeure pourtant enchâssé.

À cet égard, la plupart des textes consultés sur les liens entre refuge et hospitalité insistent, à la suite de Derrida, sur le rapport antagoniste entre la ville-refuge et l'État qui se place au-dessus d'elle (e.g. Darling, 2009b; Boudou, 2018b; Damaï, 2005; Paquet, 2017; Furri, 2017). Or, ce rapport conflictuel apporte d'utiles éclaircissements quant à la modalité procédurale de l'hospitalité des refuges. L'anthropologue Filippo Furri (2017) en particulier retient la tension verticale entre les deux niveaux administratifs comme une constante dans les villes-refuges. Malgré la grande variation dans les actions menées et dans la capacité d'accueil des administrations municipales ou associatives, l'auteur constate que les Hôtes suppléent au défaut d'accueil de l'instance supérieure (en l'occurrence l'État) et, ce faisant, résistent ou s'opposent à ses politiques. Dans la même perspective, le politicologue Benjamin Boudou (2018b) parle des villes-refuges comme des lieux de protection alternatifs à l'État versant parfois dans la résistance, voire la désobéissance. Il donne notamment l'exemple frappant de la ville de Chicago, laquelle s'abstient de prévenir les autorités fédérales de la libération des étrangers ou des étrangères en situation illégale lors de leur sortie de prison, malgré son obligation légale de le faire. Sur le plan procédural, donc, l'accueil se révèle être un moyen de protection des hôtes en tant qu'il exprime le refus des Hôtes de collaborer aux politiques oppressives du régime en place.

Cela dit, le texte de Furri (2017) mène la discussion encore plus loin en soulignant la position intermédiaire de la ville-refuge. Selon lui, l'hospitalité de la ville-refuge repose sur la solidarité d'une communauté locale qui se situe elle-même entre l'hospitalité privée et la gestion publique et institutionnelle des étranger·ère·s. Or, comme le remarque Furri, cette position est précaire : l'administration municipale risque toujours de plier sous l'injonction du pouvoir central ou de tirer profit à son propre compte des actions novatrices de soutien aux migrant·e·s sur la scène médiatique. Bref, Furri laisse penser que la posture Hôte reste une posture tierce, malgré sa solidarité envers les exilé·e·s et son refus de collaborer au contrôle exercé par l'État.

Ces remarques alimentent la réflexion sur la modalité sociale de l'hospitalité des refuges sans la résoudre. En effet, déjà chez Derrida, il est entendu que la ville se fait refuge du moment qu'elle protège une personne opprimée dans son pays. Comme pour le camp, l'accueil dans un refuge semble offert à quelqu'un·e sous prétexte qu'il ou elle se voit attribuer ou reconnaître son statut de victime. Or, même si les Hôtes se montrent résolument du côté des personnes accueillies, quitte à se mettre à dos le régime dominant, Furri pense qu'il demeure une différence entre les deux parties. La solidarité ne saurait résumer l'hospitalité. Car les Hôtes des villes-refuges — qu'il s'agisse de citoyen·ne·s, d'associations ou d'une municipalité — ne se voient ultimement pas eux-mêmes et elles-mêmes affecté·e·s par l'État comme le sont les personnes accueillies. Plusieurs questions demeurent donc en suspens : les personnes Hôtes peuvent-elles également être victimes du régime d'oppression duquel elles protègent autrui ? Qu'est-ce qui différencie alors l'hospitalité de la solidarité ?

Ici, les éditions postérieures à 2002 des *État d'Urgence* apportent certaines pistes de réponse. Il faut toutefois les considérer comme une forme de l'hospitalité des refuges sans faire l'amalgame entre les personnes en situation d'itinérance et les réfugié·e·s. À ce sujet, il est impossible de fuir l'itinérance comme on s'exile d'un pays. C'est d'ailleurs ce qui rend des plus indiquées la tenue des éditions de 2002 à 2010 en un espace que plusieurs personnes en situation d'itinérance ont déjà l'habitude de fréquenter. Pourtant, la situation géographique de la Place Émilie-Gamelin expose les personnes en situation d'itinérance à certains risques. Comme le souligne le chercheur en études culturelles Simon Harel (2013), l'inscription de la Place Émilie-Gamelin au cœur du centre-ville montréalais et surtout du Quartier des spectacles vient avec certaines prescriptions. Et les personnes en situation d'itinérance y sont particulièrement

sujettes. Harel décrit les interventions de l'ATSA par contraste avec les dérives de l'hyperfestivité de la Place. Selon lui, les *État d'Urgence* représentent « un théâtre de l'ordinaire, de la rue, des marges qui sont laissées, à ces hommes et ces femmes, qui ne peuvent même plus habiter la rue, parce qu'ils<sup>11</sup> sont arrêtés, condamnés, assujettis à des règles de séjour au cœur de nos villes » (2013 : 148). L'ATSA refuse l'exclusion et le contrôle des personnes qui animent déjà la ville, même si cela lui permettrait de faire bonne image devant les médias ou de faire table rase pour permettre l'exclusivité de la population festivalière. Lors des *État d'Urgence*, les personnes persécutées parce que jugées indésirables par les instances du pouvoir se voient au contraire offrir une place de choix. Bref, la Place Émilie-Gamelin devenue lieu d'accueil à l'initiative de l'ATSA fait office de refuge en ce qu'elle protège une population vulnérable des violences du régime normatif environnant, tout en y demeurant enchâssée.

Il faut cependant préciser que l'ATSA n'accueille pas les personnes en situation d'itinérance contre la volonté de la Ville de Montréal ou du Quartier des spectacles. D'ailleurs, elle ne conteste pas directement leurs législations et leurs réglementations particulières. Les *État d'Urgence* pallient plutôt les conséquences liées à leurs politiques. L'événement ne renverse donc pas le régime inégalitaire que ces institutions perpétuent et renforcent généralement par le biais de leurs politiques. Toutefois, l'ATSA refuse de collaborer à l'invisibilisation, à l'abandon, à la surveillance et au contrôle policier ou à la « réinsertion » des personnes en situation d'itinérance. Autant de violences subies et dictées dans le contexte urbain et capitaliste sous l'influence des institutions publiques et privées. À l'ostracisme ou à l'assimilation, les *État d'Urgence* opposent l'accueil. Certes, l'ATSA ne peut se réclamer d'une indépendance absolue par rapport à ces institutions puisqu'elle bénéficie de leur soutien logistique et financier. Néanmoins, elle tend à se distancier de leurs pratiques néfastes à l'égard de ses hôtes principales, les personnes en situation d'itinérance.

Dans le même ordre d'idée, les nouvelles alliances et l'effort d'intégration de différents publics par l'ATSA vont dans le sens d'un désengagement par rapport aux pouvoirs publics et à leurs violences. En 2003, l'année qui marque la fin du partenariat avec les Forces armées canadiennes, l'ATSA compte sur divers organismes de bienfaisance pour perpétuer les services

---

<sup>11</sup> Harel fait l'usage exclusif du masculin dans son texte.

offerts aux personnes en situation d'itinérance et pour le déploiement des infrastructures nécessaires. Il va sans dire que ces collaborations avec, par exemple, la Croix-Rouge, le Croissant-Rouge, le Village des valeurs, la Maison du Père, La Old Brewerie Mission ou l'Accueil Bonneau génère beaucoup moins de méfiance que l'entente avec l'armée. Cela reste à mon sens aussi vrai, quoique dans une moindre mesure, pour les partenaires corporatifs. De plus, la mixité et le volume grandissant du public, sous l'affluence des personnes qui ne sont pas en situation d'itinérance, évite les phénomènes d'enclave que le camp pouvait causer. À ce titre, l'ATSA garde le mérite de tenter l'intégration d'une population majoritaire à une population minoritaire et non l'inverse qui caractérise habituellement la logique dominante d'« inclusion », de « réinsertion » ou d'« intégration ». L'ATSA se pose ainsi en médiatrice entre deux mondes tout en agissant davantage en faveur du plus vulnérable des deux.

Cependant, cette forme de solidarité ne saurait éluder l'inégalité entre les hôtes. Après tout, la sympathie de l'ATSA à l'égard des personnes en situation d'itinérance ne lui confère pas en soi le pouvoir de les accueillir. L'accueil ne peut être réduit à un élan de compassion ni à une aide mutuelle basée sur les affinités des parties hôtes. Si les membres de l'ATSA se rapprochent des personnes en situation d'itinérance par leur appartenance au précaire (Léger, 2011), les deux groupes restent différemment précaires. Ils demeurent victimes du régime capitaliste à des degrés divers. L'ATSA jouit notamment de certains privilèges de classe comparativement aux personnes en situation d'itinérance. C'est d'ailleurs de son capital social et culturel qu'elle tire les ressources nécessaires pour mettre sur pied un projet tel que les *État d'Urgence*. La modalité sociale de l'hospitalité des refuges implique donc que l'Hôte soit moins affligé-e que ses hôtes par le système qui leur est préjudiciable.

Dans cette optique, la question de l'hospitalité devient alors celle de la qualité de la protection que l'Hôte peut accorder aux personnes qu'il ou elle accueille en fonction de cette situation privilégiée. À cet égard, la réorientation des *État d'Urgence* au cours de leur évolution s'avère révélatrice. La croissance des *État d'Urgence* a certes permis de déployer plus de services destinés aux personnes en situation d'itinérance. Toutefois, elle semble s'être accompagnée de la déradicalisation du projet de l'ATSA. Car sa mission de sensibilisation du « grand public » face aux conditions d'itinérance (voir ATSA, 2008 ; ATSA, n.d.) vient compétitionner avec l'application de mesures impopulaires pour favoriser la population en

situation d'itinérance. Par exemple, l'ATSA aurait pu refuser d'accueillir le maire ou tout représentant·e des instances de pouvoirs tenues pour responsables des processus de production de l'itinérance, elle aurait pu offrir un service de navette aux personnes en situation d'itinérance vivant au-delà du centre-ville, acquitter les amendes de certain·e·s participant·e·s, les exonérer de leurs dettes, payer leurs cautions le cas échéant, voire verser des pots-de-vin visant la suspension des violences policières. Autrement dit, l'augmentation du capital de sympathie entourant l'ATSA, acquis lors des premières éditions du projet, et des ressources matérielles des *État d'Urgence* aurait pu être l'occasion d'intensifier les actions directement bénéfiques au groupe minoritaire accueilli dans une perspective militante. Cela dit, l'ATSA ne nie pas la qualité de l'accueil des personnes en situation d'itinérance. Mais elle semble d'abord se préoccuper de l'envergure artistique et médiatique des événements parce qu'ils ont un impact sur la majorité de la population et, d'une façon à la fois immédiate et détournée, sur les personnes en situation d'itinérance.

Une telle remarque est indicatrice des risques que les Hôtes en refuge sont prêt·e·s à prendre pour leurs hôtes et surtout de ceux qu'ils ou elles doivent prendre afin d'accueillir. Si l'hospitalité des refuges exige un certain détachement de la part des Hôtes par rapport aux responsables du système dont les personnes accueillies cherchent à se protéger, elle ne requiert pas que les Hôtes mettent en danger leur propre réputation. Ainsi, l'ATSA ne se compromet pas aux yeux des organismes, corporations et des instances gouvernementales partenaires des *État d'Urgence* en favorisant les personnes en situation d'itinérance. En fait, elle n'encourt pas même le désaveu du système dont elle est censée protéger les hôtes. Car l'ATSA ne renie pas complètement la structure de pouvoir qui produit l'itinérance. Elle en profite même dans une certaine mesure. Sans rien enlever au projet, les *État d'Urgence* permettent aux artistes de l'ATSA d'acquérir une visibilité médiatique et d'augmenter leur capital symbolique sur la scène artistique et au-delà. D'ailleurs, pour ces mêmes raisons, Filippo Furri (2017) met en garde contre l'opportunisme des personnages politiques faisant campagne pour les villes-refuges. Bref, l'hospitalité des refuges n'implique pas que les Hôtes consentent à abandonner leurs privilèges, puisqu'elle peut être une façon de rendre sa situation encore plus avantageuse. C'est pour cela que les Hôtes peuvent aussi être suspecté·e·s par leurs hôtes d'une certaine complicité avec le régime social qui les afflige.

En définitive, ce n'est donc pas le fait que l'ATSA travaille en faveur des personnes en situation d'itinérance qui la définit comme Hôte au sein du refuge. C'est plutôt le fait qu'elle n'œuvre pas contre cette population. En fin de compte, l'ATSA ne leur offre qu'une protection partielle, malgré sa position relativement avantageuse au sein du régime social qui oppresse les personnes en situation d'itinérance. Ainsi, son hospitalité peut sembler égocentrique, mais elle n'est pas pour autant pervertie. On peut reprocher à l'ATSA de ne pas prendre résolument en faveur de la population hôte. Seulement, on ne peut pas pour autant l'accuser de complicité dans l'oppression des personnes en situation d'itinérance. Et cette différence est majeure puisqu'elle peut prétendre définir la procédure d'accueil en refuge. En somme, l'hospitalité des refuges apparaît comme le refus des Hôtes de collaborer au système d'oppression qui menace autrui hors de l'espace d'accueil.

Pour résumer, l'hospitalité des frontières, des seuils, des camps et des refuges diffère sensiblement. Ceci démontre la diversité des manières de faire et de dire que suppose la pratique de l'accueil. En même temps, cela témoigne de la spécificité de certaines manières d'accueillir. À chacune de ces formes spatiales typiques correspondent effectivement des expressions sociales et procédurales précises qui caractérisent l'hospitalité. Ainsi, *Las reglas del juego/The Rules of the Game* de l'artiste Gustavo Artigas nous guide sur la piste des limites de l'hospitalité. L'œuvre permet de comprendre que la frontière et le seuil se posent d'abord en obstacle à la présence, mais constituent aussi un obstacle à la participation des personnes accueillies au-delà du moment inaugural de l'accueil. Il ne s'agit donc plus seulement de franchissement et de passage. L'hospitalité des frontières n'est alors pas synonyme d'ouverture, mais plutôt d'admission conditionnelle. Car l'Hôte est toujours en mesure d'exclure qui ne se conforme pas à ses critères et à ses exigences. La logique discriminatoire qui prévaut à sa sélection est aussi celle qui prime dans la régulation des admis·es. L'Hôte cherche à maintenir sa situation intacte. Il ou elle doit donc veiller à la préservation des divisions spatiales et sociales (dedans/dehors, nationaux/étrangers ou étrangères) par des procédures coercitives (contrôle d'identité, tests, etc.). L'hospitalité des seuils repose sur l'établissement de conditions d'accueil adaptables afin d'éviter l'exclusion des personnes accueillies. L'Hôte s'y montre moins autoritaire et plus flexible. Si cet Hôte se garde de nuire à ses hôtes afin de faire perdurer la relation d'accueil, il ou elle souhaite néanmoins limiter ce que l'accueil lui coûte pour garder sa situation privilégiée.



Dans cette optique, l'hospitalité des seuils peut remettre en cause les inégalités sociales qui garantissent l'accueil, mais n'y conduit que sous la menace du départ des personnes accueillies.

Selon une autre perspective, l'hospitalité des camps et des refuges relèvent chacune d'une forme de discrimination positive. Il s'agit dans les deux cas pour l'Hôte de protéger un groupe de personnes d'un régime ou d'un climat social qui leur est préjudiciable, en l'accueillant. Dans la mesure où l'Hôte reste moins affecté·e par ce régime ou ce climat nuisible, son accueil est effectivement possible. Toutefois, à la différence des camps où la population hôte est reléguée dans les marges du régime, le refuge contient la population hôte dans une zone protégée au sein même d'un espace plus vaste où les menaces continuent de la guetter. Corolairement, la posture des Hôtes à l'égard de leurs hôtes et du régime qui les afflige diffère entre les refuges et les camps. À ce titre, l'analyse des *État d'Urgence* de l'ATSA révèle que l'accueil rend explicite la situation de privilège de l'Hôte même si cet Hôte tente justement de masquer les inégalités qui le ou la séparent de ses hôtes en les accueillant. Ainsi, l'Hôte des camps cherche à se distancier dudit régime par l'accueil, mais cet accueil risque paradoxalement de contribuer à l'ostracisme des personnes accueillies. Dans ce cercle vicieux, l'Hôte peut ensuite vainement chercher à compenser, par son aide aux hôtes, sa complicité avec le régime qui les afflige. Si l'Hôte des refuges cherche aussi à se distancier du régime d'oppression, il ou elle s'abstient plutôt de collaborer avec lui pour ne pas nuire à ses hôtes. Cela dit, l'Hôte peut néanmoins profiter de l'image positive que lui confère sa posture d'accueil et devenir suspect aux yeux de ses hôtes. L'hospitalité des camps et des refuges tourne en somme autour de la question des connivences de l'Hôte.

## Conclusion

À la question de savoir ce qu'est l'hospitalité, la réponse reste plurielle. Elle garde cependant une cohérence générale qui se dégage d'une lecture d'ensemble, critique et exploratoire, des écrits savants sur l'hospitalité. Cette cohérence n'est toutefois pas à chercher du côté de la connotation méliorative que lui accorde la classe définitoire de la vertu en raison soit de l'existence de certains bénéfices pour la personne accueillie dans l'accueil, soit de la bonté de l'intention de l'Hôte d'accueillir. Elle ne se trouve pas non plus dans l'idée d'ouverture à « ce qui arrive », ni dans les difficultés rencontrées lors de la mise en œuvre toujours imparfaite, mais nécessaire, d'une hospitalité absolue comme le porte à croire son acception en tant que principe. L'hospitalité n'a pas d'unité de sens et ne devrait pas refléter la seule perspective de l'Hôte sur l'accueil indépendamment de l'expérience des personnes accueillies. Plutôt, il faut considérer d'emblée la multiplicité des situations d'accueil et des interactions entre les hôtes comme point de départ d'une connaissance à la fois étendue et approfondie de l'hospitalité. Il convient donc de retenir la conception selon laquelle l'hospitalité renvoie à la pratique de l'accueil si l'on envisage véritablement de la penser en tant que relation entre deux parties hôtes.

Dans cette optique, l'hospitalité peut à mon avis être définie selon trois modalités : spatiale, sociale et procédurale. La modalité spatiale décrit le fait que l'Hôte utilise la préséance qu'il détient sur l'espace d'accueil en vue d'en faire bénéficier une autre personne, de favoriser la présence de celle-ci et éventuellement d'accroître sa participation sociale. La modalité sociale concerne quant à elle les différences sociales entre les hôtes, lesquelles expliquent ladite préséance de l'Hôte dans l'espace d'accueil. Elle témoigne du fait que les hiérarchies en vigueur dans le régime social ayant préalablement cours sur l'espace d'accueil sont généralement à l'avantage de l'Hôte et que les identités, les statuts et les rôles que se reconnaissent les hôtes lors de l'accueil leur allouent une certaine position sociale, laquelle s'avère aussi étroitement liée au dit régime. Sauf exception, l'hospitalité est alors l'expression du pouvoir d'accueillir de l'Hôte en vertu de sa position sociale comparativement privilégiée par rapport à la personne qu'il ou elle accueille. Cette position dominante peut certes être ébranlée, mais elle risque tout aussi bien d'être confirmée au cours de l'accueil. La modalité procédurale détaille d'ailleurs

cette double éventualité. Elle rend compte de la possibilité qu'a l'Hôte d'utiliser ses privilèges afin de réduire les inégalités — qui garantissent pourtant l'accueil — ou de les renforcer. C'est que chaque manière d'accueillir (hébergement, soin, protection, etc.) est en soi ambivalente, voire ambiguë, car elle peut avoir des effets bénéfiques et néfastes pour les personnes accueillies dépendamment de leur usage et de la situation.

Au travers de l'analyse d'œuvres d'art participatif spécialement liées aux enjeux de l'hospitalité, ces trois modalités servent à comprendre les types de relation d'accueil que modèlent certaines formes spatiales ou certains espaces d'accueil largement discutés dans les écrits savants sur l'hospitalité, à savoir la frontière, le seuil, le camp et le refuge. Avec les frontières, l'hospitalité prend la forme de l'admission, mais aussi de la régulation des admis·es. L'accueil repose sur la conformité des personnes accueillies avec les critères discriminatoires et sur leur soumission à l'ordre des Hôtes. Il s'appuie notamment sur une ségrégation des parties hôtes d'après certains canons essentialistes (nationaux et étranger·ère·s par exemple) et sur la mise en place de procédés coercitifs, tels que l'identification, l'authentification des titres, l'inspection ou l'examen, qui laissent planer la menace de l'exclusion ou de l'ostracisme sur les personnes accueillies. Ce n'est donc pas de passage ou de franchissement qu'il s'agit à la frontière, mais de cohabitation inégalitaire, comme l'illustre *Las reglas del juego/The Rules of the Game* (2000-2001) de l'artiste Gustavo Artigas. L'œuvre permet d'ailleurs le même constat en ce qui a trait aux seuils. Le seuil se pose effectivement aussi en limite pour l'hôte au-delà du moment inaugural de l'accueil, mais il accuse une plus grande flexibilité. Il implique principalement que l'Hôte s'adapte lui-même ou elle-même au contact d'autrui et réforme les conditions de son accueil en fonction de ses hôtes afin de veiller à faire perdurer leur relation. L'Hôte doit en faire tant tout en minimisant paradoxalement les bénéfices accordés aux personnes accueillies dans le but de maintenir sa situation de privilège.

En ce qui concerne les camps et les refuges, l'hospitalité s'envisage plutôt comme un moyen de protéger une population vulnérable. L'hospitalité des camps réside plus précisément dans l'accueil de victimes d'un certain régime en marge de celui-ci. Si cette mise à l'écart pallie effectivement les violences subies, il contribue néanmoins à entretenir une logique de relégation qui valide la domination du régime même par lequel les personnes accueillies sont menacé·e·s. C'est ainsi que les *État d'Urgence* de l'ATSA montrent les Hôtes autrement qu'en sauveurs ou

en sauveuses. Ils mettent en évidence que les Hôtes cherchent aussi à se distancier du régime social qui constitue une menace pour les hôtes, mais de façon suspecte. Leur position privilégiée d'intermédiaire — qui ne les associe ni à la plus faible des victimes ni au pire des bourreaux — n'infirme pas une possible complicité avec le régime duquel lesdit·e·s Hôtes tirent après tout leur pouvoir d'accueillir. Ceci est toutefois légèrement différent dans le cadre de l'hospitalité des refuges, et ce, malgré que les Hôtes se placent toujours comme intermédiaires. L'accueil en refuge contient la population victime d'un régime en une zone sûre, elle-même pourtant enchâssée à l'intérieur dudit régime. Les Hôtes s'abstiennent alors simplement de collaborer au régime préjudiciable aux personnes accueillies, du moins, au sein de cette zone, afin de ne pas compromettre leur sûreté.

En rétrospective, la contribution principale de ce mémoire est probablement d'avoir problématisé la rhétorique qui entoure l'hospitalité en en déplaçant le point focal. L'hospitalité n'est ici plus le moyen de faire le bien (comme pour la vertu) ni le moyen de se transformer soi-même au contact de l'autre (comme pour le principe), ni même de renforcer le lien social ou de créer une communauté cosmopolite (comme pour une certaine vision de la pratique). En fait, elle ne représente plus en elle-même le moyen ni la fin de quoi que ce soit. Elle reste cependant définie par sa motivation ainsi que par le moyen qu'elle se donne pour y arriver : sauf exception, l'hospitalité nomme la manière qu'a l'Hôte d'exprimer sa situation de privilège au travers de l'accueil d'autrui. Toutefois, en tant qu'usage des pouvoirs que lui confère cette situation avantageuse, l'hospitalité devient plus qu'une affaire de distinction sociale. Elle représente aussi une prise de position politique vis-à-vis du régime social dans lequel elle s'exerce, une position qui dépendra des manières d'accueillir retenues par l'Hôte et de leurs conséquences au-delà même de celles qu'elle aura pour les personnes accueillies. Si les effets bénéfiques ou néfastes sur ces dernières importent évidemment, l'hospitalité constitue également un enjeu social à une échelle plus large parce qu'elle peut tout autant perpétuer les régimes de domination en place ou y contrevenir. D'ailleurs, par effet de boucle, cela redéfinit la place de l'Hôte au sein du régime duquel il ou elle tire (ou tirait) ses privilèges, ceux-là mêmes qui lui permettent d'accueillir.

Par extension, l'idée selon laquelle la pratique de l'hospitalité serait une démonstration de la situation de privilège de l'Hôte peut aussi être mise à profit afin de révéler une autre sorte

de boucle, plus abstraite celle-là. Si l'on considère les écrits savants sur l'hospitalité en tant que *pratique théorique* de l'hospitalité, on peut effectivement croire que l'usage même de l'idiome « hospitalité » fonctionne en adéquation avec la pratique qu'elle désigne. De manière générale, les discours sur l'hospitalité privilégient la perspective Hôte, tendent à invisibiliser les structures de pouvoir qui conditionnent cette posture et insistent sur les effets mélioratifs de l'accueil. Lorsque les auteurs et les autrices adoptent la posture de l'Hôte, ils et elles contribuent aussi à normaliser sa position dominante, ses privilèges. Au fond, il est probable que les manières de dire l'hospitalité participent tautologiquement de la pratique ostentatoire qu'est l'hospitalité elle-même.

D'ailleurs, ce mémoire n'y échappe peut-être que partiellement. L'approche centrée sur les privilèges demeure certes critique à l'égard de l'hospitalité et de ses discours. Néanmoins, son apport à la réflexion savante doit être nuancé pour deux raisons au moins. D'une part, les situations d'accueil que présupposent les formes spatiales étudiées (frontière, seuil, camp et refuge) figurent probablement parmi les cas pour lesquels les structures de pouvoir sont les plus évidentes. Qui ne redoute pas déjà le caractère discriminatoire des frontières et l'ostracisme vécu par les personnes encampées ? Dans une certaine mesure, les développements à ce propos ne font ici que rajouter des précisions dans un débat qui n'en est plus un au sein d'une discussion ampoulée autour de l'hospitalité. Toutefois, si les frontières et les camps s'avèrent déjà amplement sujets à critiques, le renversement de perspective sur les seuils et les refuges, ainsi que sur les paradigmes d'accessibilité et d'inclusion sociale, reste à mon avis propice pour stimuler un chantier théorique qui dépasse le strict champ de l'hospitalité. Il touche selon moi à des pratiques militantes actuelles, à la notion de lutte, de transformation sociale, de *safe space* et à la posture d'allié·e notamment.

D'autre part, le recours à l'approche centrée sur les privilèges demande à être fait avec précaution pour ne pas tomber dans le cercle vicieux des discours sur l'hospitalité. Car si elle se veut attentive à la situation des personnes dominées, elle n'en revient pas moins à orienter à nouveau la discussion sur les personnes en position dominante. Dans le meilleur des cas, il ne s'agit pas de réitérer une perspective dominatrice, mais de voir en quoi la situation dominante de certaines personnes l'est comparativement à celle des dominé·e·s, et ce, depuis la perspective de ces dernières. Il va sans dire que ceci n'exclut pas la possibilité que cette réflexion soit menée

à l'intérieur d'une démarche autoréflexive, des personnes privilégiées sur leur propre situation. Tel est d'ailleurs mon cas personnel à bien des égards. Et c'est aussi celui que je propose pour réfléchir l'hospitalité en général. Dans ce cas toutefois, il demeure risqué d'usurper la perspective des dominé·e·s. En particulier, il serait présomptueux de prétendre connaître les conséquences de la domination du seul point de vue des dominant·e·s. À ce titre, cette recherche manque d'appui sur des études empiriques menées auprès de personnes accueillies ou par celles-ci. Ces études permettraient de valider certains des risques liés à l'accueil, ici présumés vécus (par exemple les persécutions frontalières, la négociation partielle des seuils, l'ostracisme des camps ou l'instrumentalisation de la vulnérabilité des réfugié·e·s au profit du capital symbolique des Hôtes en refuges). Le but d'une enquête sur les privilèges de l'hospitalité n'est pas de rendre la posture d'Hôte plus transparente, mais d'exiger des Hôtes plus de scrupule. L'intérêt principal d'une telle enquête doit demeurer la transformation des structures de pouvoir hiérarchiques et non une forme de distanciation par rapport à ceux-ci par la critique.

La reconsidération de l'hospitalité par le biais des études sur les privilèges accuse aussi d'autres limites théoriques. L'une d'elles, indirecte, mais énorme, concerne la définition même de l'accueil. Me refusant à faire de l'hospitalité une affaire d'étranger ou de visites et de séjours, j'ai, dans une certaine mesure, failli à cerner l'accueil socialement et temporellement. En d'autres mots, j'ai pratiquement rendu l'accueil indistinct de la cohabitation au sein d'un régime social inégalitaire. Quoi qu'il en soit, certaines idées viennent pallier le problème. D'un côté, l'idée selon laquelle l'Hôte jouit d'une forme d'antériorité sur l'espace d'accueil récupère celle de l'étrangeté (au sens du mot anglais « *foreigner* ») des personnes accueillies tout en évitant la stigmatisation ou, du moins, la reconduction de la perspective dominante. D'un autre côté, la moindre importance accordée au moment inaugural de l'accueil ou à son statut temporaire passe sans doute sous silence certains concepts « clés » tels que la bienvenue, l'invitation et le franchissement. Toutefois, elle permet de penser l'hospitalité au-delà des seules manières d'accueillir relatives à ses limites (frontières et seuils) et de s'attarder à la complexité des relations d'accueil qu'impliquent les espaces que sont le camp et le refuge notamment. De toute façon, la temporalité de l'accueil n'importe pas vraiment comme telle. C'est plutôt sa précarité, soit la *menace* permanente de la fin des bénéfices de l'accueil pour les personnes accueillies, qui en fait un enjeu. Or, c'est probablement cette dépendance à risque, due à la nature

discrétionnaire de l'accueil de l'Hôte, qui différencie justement l'accueil de la cohabitation. Bref, le constat de l'éphémérité de l'accueil ou l'évaluation de sa durée ne suffisent pas en soi. J'estime encore que le rapport de pouvoir dans l'accueil doit faire l'objet de notre attention. De toute façon, il n'y a pas beaucoup à perdre à la dilution de l'accueil dans la cohabitation à mon avis. (En fait, il y a seulement l'invitation et le passage qui sont alors exclus du concept d'accueil.) Ce qui compte ce n'est pas d'avoir un concept irréductible ou bien balisé de l'accueil, mais un concept utile pour penser le phénomène social qu'il représente.

Une rectification d'ampleur s'impose également à la suite de ce qui vient d'être exposé. Elle a à voir avec la différence entre accueil et hospitalité. L'adoption de la pratique sociale en tant que classe définitoire de l'hospitalité rend à première vue quasi-indistinctes les deux notions. La prémisses devenant que l'hospitalité *est* la pratique de l'accueil. J'estime pourtant que la division de la pratique en trois modalités vient résoudre le problème. À mon sens, l'accueil se rapporte davantage aux deux premières, à savoir à l'espace et aux différences sociales. L'accueil est toujours un partage d'espace entre plusieurs personnes sur la base de leur différence. Quant à l'hospitalité, elle constitue la somme des trois modalités (espace, différences sociales et procédures) et comprend leurs implications. Il est vrai que l'accueil repose sur certaines procédures. On ne peut faire abstraction de toutes les actions spécifiques qu'elle englobe, par exemple l'hébergement, le soin ou le nourrissement. Néanmoins, les effets bénéfiques ou néfastes donnés à ces procédures d'accueil dépassent son champ sémantique. C'est dans la prise de position politique à l'égard du régime sous lequel on accueille, par sa reconduction ou son rejet, que l'hospitalité prend véritablement tout son sens. L'accueil, lui, n'en évoque pas tant.

Une autre limite de l'approche adoptée dans ce mémoire, peut-être la plus saillante, vient de son insuccès dans l'analyse de ces situations exceptionnelles où les subalternes accueillent les dominants. On peut penser, par exemple, à un seigneur qui exigerait de se faire héberger par son sujet en un lieu quelconque qui ne serait ni chez l'un ni chez l'autre. Ici, la situation sociale de l'Hôte préalable à l'accueil n'apparaît privilégiée en aucun point. L'Hôte ne peut plus faire valoir à sa faveur, ni son identité, ni son statut, ni son rôle, ni même faire de son antériorité le prétexte de sa préséance sur le lieu d'accueil. De fait, les procédures d'accueil ne peuvent plus perpétuer la situation déjà avantageuse de l'Hôte, car elle ne l'était pas dès le départ.

Pourtant, le sort du sujet dépend toujours de son accueil. Il peut espérer que son accueil lui procure une meilleure situation. De surcroît, le sujet détient peut-être plus que jamais le pouvoir de nuire à son seigneur. L'hospitalité des subalternes envers les dominant·e·s, si elle ne permet plus de démontrer une situation de privilège, voire une supériorité préalable en vertu du régime en place, permettrait néanmoins aux subalternes de faire preuve de leur dignité, de leur honneur et de leur puissance (d'accueillir et donc d'agir sur autrui), soit-elle, en règle générale, moindre que leur hôte. De ce fait, le cadre théorique développé ici ne se montre pas complètement invalidé par ces cas de figure, mais seulement inadapté. Il permet encore de penser l'hospitalité comme un accueil significatif pour l'Hôte, en ce qu'elle met en jeu sa propre situation sociale, ayant pour conséquence le statu quo ou la remise en cause du régime préalable à l'accueil. L'hospitalité est une pratique opportuniste et transformatrice sur plusieurs échelles sociales en même temps.

Malgré ses limites, la présente étude appelle à mener plus loin la réflexion, puisque les cas étudiés ici ne représentent qu'une partie des manières d'accueillir que recouvre l'hospitalité. La question des limites à l'hospitalité (frontières et seuils) et la question de la protection des personnes vulnérables, généralement issues de groupes minoritaires ou marginalisés (camps et refuges), sont respectivement posées sous les paradigmes de l'accessibilité et de l'inclusion sociale. Dans le premier cas, l'accueil est pensé en termes de réduction des barrières à la présence et à la participation sociale. Dans le second, l'accueil est censé créer une zone sûre, à l'abri du régime duquel les personnes accueillies sont victimes, toujours dans le but de favoriser leur présence et leur participation sociale. Or, ces deux paradigmes ne font que réfléchir la façon dont l'accueil profite aux personnes accueillies en comparant leur situation d'après l'accueil à celle d'avant. Il n'est ici question que de l'avantage comparatif qu'offre l'accueil aux hôtes. De surcroît, on pourrait dire que les paradigmes de l'accessibilité et de l'inclusion sociale s'intéressent aux conditions de participation sans vraiment se préoccuper de la qualité de la participation, ce à quoi incite pourtant la notion d'hospitalité. Il conviendrait alors, dans de prochains travaux, de se pencher sur les formes de la pratique de l'accueil qui, outre ces paradigmes, concernent la manière dont les personnes accueillies jouissent ou souffrent de leur situation d'accueil pendant l'accueil.



La typologie des formes de l'hospitalité initiée dans ce mémoire mériterait donc d'être étendue. Pour être à mon avis complète, elle nécessiterait d'inclure les manières d'accueillir spécifiques à l'hôpital et à l'hôtellerie, ainsi qu'au territoire et au chez-soi. L'hôpital et l'hôtellerie incitent à réfléchir à l'incidence d'un système de gouvernance sur la relation intersubjective qui lie les hôtes, et vice-versa. Pour l'hôpital, il s'agirait de mettre en doute la réduction de l'hospitalité au soin, à l'empathie et à la sollicitude — souvent réitérée dans les écrits savants (e.g. Hirsch, 2012 ; Ngono, 2014 ; Patten, 1994 ; Kelly *et al.*, 2016) — pour comprendre comment la relation entre le personnel soignant et les patient·e·s reproduit également le cadre disciplinaire dans laquelle elle s'inscrit. Pour l'hôtellerie, il s'agirait au contraire d'interroger la personnalisation des services afin de penser la manière dont la relation d'accueil entre le personnel hôtelier et la clientèle peut contribuer à forger les standards et les normes de l'industrie de l'accueil elle-même, et alors à créer la demande. Pour ce faire, il serait opportun de s'inspirer de l'installation performative de Sophie Castonguay *La part du lion* (2015), présentée au centre d'art contemporain Optica à l'occasion de l'exposition *Polyphonies* commissariée par Véronique Leblanc. L'œuvre s'avère effectivement des plus pertinentes en ce qu'elle met en scène le rôle de la médiation des œuvres dans l'accueil du public au sein du système institutionnel de diffusion de l'art. L'étrange visite guidée qu'elle donne à expérimenter permet de problématiser l'hospitalité puisqu'elle fait éprouver aux visiteurs et visiteuses les effets des deux formes inverses que revêt l'accueil dans les institutions et dans l'industrie, à savoir celles de prise en charge et de suggestion de services.

Quant au territoire et au chez soi, ils appellent à enquêter sur la façon dont la relation entre les hôtes se rapporte à leur habitat, habitat entendu tantôt comme mode de peuplement et tantôt comme milieu de vie. Ici, la performance de l'artiste Émilie Monnet présentée dans le cadre de l'édition de 2015 de la biennale VIVA ! Art Action serait bienvenue pour aborder le problème. Au cours de cette performance, l'artiste faisait prendre conscience de l'état toujours actuel du système colonial par le biais de discours qu'elle prononçait devant le Département de la Marine Royale et face à la fontaine monumentale représentant Jacques Cartier dans le quartier Saint-Henri à Montréal. Elle allait aussi jusqu'à faire réaliser que le droit au territoire du public, qui était majoritairement blanc d'origine européenne, est un droit arrogé, et ce, par la distribution de badges « visiteur » à l'effigie du Navire Canadien de sa Majesté – Donnacona (qui représente

indument une poignée de main entre le chef Donnacona et Jacques Cartier). Ces rappels à l'égard du fait que le territoire est un territoire non cédé nous exhortent selon moi à tirer de l'oubli la généalogie de la notion d'hospitalité, puisque la philosophie politique des Lumières a développé la notion de telle façon qu'elle a pu servir à légitimer la présence blanche en Amérique (voir Boudou, 2017). La question deviendrait alors de savoir ce qui justifie la mise en réserve des peuples autochtones et leur maintien en tutelle par des blancs, pourtant allochtones. C'est-à-dire qu'il faudrait identifier par quel droit (ou quelles autojustifications) on peut encore aujourd'hui s'imposer comme l'Hôte des personnes qui nous ont présumément accueilli·e·s, en conformité avec le régime de souveraineté du XVI<sup>e</sup> siècle.

Simultanément, la performance de Monnet pousse aussi à réfléchir à l'hospitalité du chez-soi, au-delà du domicile ou, plutôt, du domicile entendu comme propriété et donc régie par la même idée de souveraineté. L'œuvre d'art participatif touche effectivement aux modes communautaire et affectif de la domesticité sur la base desquels l'espace est partagé. Elle faisait participer l'entièreté du public à une cérémonie collective, mais dirigée par des personnes autochtones en langue ojibwée (l'anishnaabemowin). Rassemblées main dans la main en un énorme cercle autour de la fontaine, la centaine de personnes présentes assistaient à un chant apaisant, mais néanmoins bouleversant en ce qu'il nous obligeait à faire face, et donc à commémorer et à affronter le lourd héritage colonial qui nous lie tous et toutes. Ceci étant, la performance permettrait néanmoins de recadrer la relation Hôtes-invité·e·s (entre autochtones et allochtones) dans un processus de reconnaissance des degrés de familiarité et d'appartenance que chacun détient par rapport au sol, de par sa lignée et son histoire, son sang et sa langue (voir Derrida, 1996). L'hospitalité basculerait ici dans des enjeux ayant trait à l'écologie au sens large, au travail émotionnel, à la réparation et à la cohésion sociale. Toutefois, sur la même base, elle pourrait tout autant verser dans de nouveaux problèmes liés à une permissivité différentielle fondée sur le capital de sympathie, la réputation ou l'honorabilité de certain·e·s. Et ces problèmes de l'hospitalité du chez-soi pourraient alors se montrer compatibles avec le droit d'abus qu'octroie la souveraineté aux Hôtes et qu'elle refuse aux personnes accueillies sous l'hospitalité des territoires.

En conclusion, l'apport de ce mémoire se situe à la fois dans sa définition inédite de l'hospitalité, mais également dans l'exploration des manières d'accueillir spécifiques à ses

espaces. Ici, le privilège et les effets de la posture d'accueil s'entrevoient toujours dans sa pratique. À cet égard, les œuvres d'art participatif, en tant que pratiques artistiques s'inscrivant dans le monde social et s'avérant étroitement liées aux problèmes de l'accueil, ont pu fournir un riche complément de réflexion aux écrits savants sur l'hospitalité. Avec *Las reglas del juego/The Rules of the Game* (2000 – 2001) de Gustavo Artigas, l'accueil s'est révélé être une affaire de ségrégation sociale et d'admission conditionnelle (frontière) ou d'adaptation à autrui (seuil). Avec les *État d'Urgence* (1998 – 2010) de l'ATSA, l'hospitalité a tantôt impliqué une complicité compromettante pour les Hôtes avec un régime d'oppression duquel les victimes sont mises à l'écart (camp), et tantôt représenté l'alliance de l'Hôte avec les personnes qu'il ou elle accueille par le biais de son refus de collaborer au dit régime en son sein même (refuge). Si ces analyses se sont montrées fructueuses, elles ne présentent qu'une partie de la typologie des manières d'accueillir et des enjeux qui leur sont rattachés ; il faudrait encore s'attarder à l'hôpital, à l'hôtellerie, au territoire et au chez-soi notamment. À l'heure des phobies sectaires, de l'accroissement des inégalités sociales et de la défiance que semblent incarner les grands flux migratoires et des nombreux exils pour les États-nations, il est certainement temps de poursuivre la réflexion critique ici entamée sur les privilèges dans l'accueil et ses espaces.

## Bibliographie

- Agamben, G. (1997). *Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Seuil.
- Agier, M. (2007). « Les camps aujourd'hui, un présent qui n'en finit pas ». Dans T. Paquot, M. Lussault et C. Younès (Dir.), *Habiter, le propre de l'humain : Villes, territoire et philosophie* (p. 89-101). Paris : La Découverte.
- Agier, M. (Dir.). (2014). *Un monde de camps*. Paris : La Découverte.
- Agier, M. (2018). *L'étranger qui vient: repenser l'hospitalité*. Paris : Seuil.
- Artigas, G. (s. d.). Las reglas del juego. Repéré à <http://gustavoartigas.com/ga/obras/las-reglas-del-juego-2/>
- ATSA. (s.d.). Quand l'art passe à l'action. Repéré à <https://atsa.qc.ca/>
- ATSA (Dir.). (2008). *ATSA : quand l'art passe à l'action = When Art Take Action*. Montréal : Action Terroriste Socialement Acceptable.
- ATSA. (2015). *Catalogue des œuvres*. Repéré à <https://atsa.qc.ca/catalogue-des-oeuvres>
- Bishop, C. (2012). *Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship*. London ; New York: Verso Books.
- Bismarck, B. et Meyer-Krahmer, B. (Dir.). (2016). *Hospitality: Hosting Relations in Exhibitions*. Berlin: Sternberg Press.
- Boudou, B. (2017). *Politique de l'hospitalité. Une généalogie conceptuelle*. Paris : CNRS Éditions.
- Boudou, B. (2018). « De la ville-refuge aux sanctuary cities : l'idéal de la ville comme territoire d'hospitalité ». *Sens-Dessous*, 21(1), 83-89.
- Brault, M.-A. (2004). « Un peu d'humanité : l'Action terroriste socialement acceptable ». *Jeu : revue de théâtre*, (113), 125-129.
- Brouillette, M. (1999). « Histoire d'un engagement... ATSA 1997 ATSA 1998 ». *Inter*, (72), 43-47.
- Brown, G. W. (2010). "The Laws of Hospitality, Asylum Seekers and Cosmopolitan Right: A Kantian Response to Jacques Derrida". *European Journal of Political Theory*, 9(3), 308-327. <https://doi.org/10.1177/1474885110363983>

- Bulley, D. (2017). *Migration, Ethics & Power: Spaces of Hospitality in International Politics*. Londre: Sage Publications.
- Casey, E. S. (2011). "Strangers at the Edge of Hospitality". Dans R. Kearney et K. Semononovitch (Dir.), *Phenomenologies of the Stranger: Between Hostility and Hospitality* (p. 39-48). New York: Fordham University Press.
- Da Silva, T. S. (2016). "Securing the Nation, Settling Selves: Telling Stories of Refugees and Asylum Seekers". Dans J. Clapp et E. Ridge (Dir.), *Security and Hospitality in Literature and Culture: Modern and Contemporary Perspectives* (p. 111-126). Londre: Routledge.
- Damai, P. (2005). "Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida". *Discourse*, 27(2), 68-94. <https://doi.org/10.1353/dis.2007.0003>
- Darling, J. (2009). "Becoming Bare Life: Asylum, Hospitality, and the Politics of Encampment". *Environment and Planning D: Society and Space*, 27(4), 649-665. <https://doi.org/10.1068/d10307>
- Darling, J. M. (2009). *Cities of Refuge: Asylum and the Politics of Hospitality*. Durham, London.
- Deleixhe, M. (2016). *Aux bords de la démocratie : contrôle des frontières et politique de l'hospitalité*. Paris : Classiques Garnier.
- Derrida, J. (7 février 1996). *Hospitalité* (6). [texte préparatoire à un cours]. Archives Jacques Derrida Hostipitalité (219 DRR 235.1). Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC), Caen, France.
- Derrida, J. (1997a). *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris : Galilée.
- Derrida, J. (1997b). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2002). "Hostipitality". Dans J. Derrida et G. Anidjar (Dir.), *Acts of Religion* (p. 356-420). New York: Routledge.
- Derrida, J. (2005). "The Principle of Hospitality". *Parallax*, 11(1), 6-9. <https://doi.org/10.1080/1353464052000321056>
- Derrida, J. et Dufourmantelle, A. (1997). *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy.
- Dick, T. (2003). "Source". *Border Crossings*, 22(3). Repéré à <https://search.proquest.com/docview/215555583/abstract/448AF2DD3F544BA4PQ/13>
- Dikeç, M., Clark, N. et Barnett, C. (2009). "Extending Hospitality: Giving Space, Taking Time". *Paragraph*, 32(1), 1-14. <https://doi.org/10.3366/E0264833409000376>

- Douglas, S. (2006). « Art + Activisme = ATSA ». *Women & Environments International Magazine*, (72-73), 10-12.
- Dufourmantelle, A. (2012). « L'hospitalité, une valeur universelle ? ». *Insistance*, 8(2), 57-62. <https://doi.org/10.3917/insi.008.0057>
- Dufourmantelle, A. (2013). "Hospitality — Under Compassion and Violence". Dans T. Claviez (Dir.), *The Conditions of Hospitality: Ethics, Politics, and Aesthetics on the Threshold of the Possible* (1<sup>ère</sup> éd., p. 13-23). New York: Fordham University Press.
- Falconer, M. (2004). "Deep play". *Art Monthly*, (274), 7-10.
- Fleury, P. (2010). « Hostis, de l'ennemi à l'hôte ». Dans A.-M. Gresser et B. Czerny (Dir.), *L'hôte étranger : Stratégies de l'hospitalité* (p. 25-30). Caen : Presses universitaires de Caen.
- Fraser, M. (2008). « Aux bords de l'art ». Dans T. St-Gelais (Dir.), *L'indécidable : écarts et déplacements de l'art actuel* (p. 23-35). Montréal : Edipresse.
- Friese, H. (2009). "The Limits of Hospitality". *Paragraph*, 32(1), 51-68.
- Furri, F. (2017). « Villes-refuge, villes rebelles et néo-municipalisme ». *Plein droit*, 4(115), 3-6.
- Gani, J. K. (2017). "The Erasure of Race: Cosmopolitanism and the Illusion of Kantian Hospitality". *Millennium*, 45(3), 425-446. <https://doi.org/10.1177/0305829817714064>
- Gotman, A. (Dir.). (1997). *L'Hospitalité*. Paris: Seuil.
- Gotman, A. (2001). *Le sens de l'hospitalité : essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*. Paris : Presses universitaires de France.
- Grassi, M.-J. (2004). « Passer le seuil ». Dans A. Montandon (Dir.), *Le livre de l'hospitalité* Paris : Bayard.
- Harel, S. (2013). *Méditations urbaines autour de la place Émilie-Gamelin*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Heal, F. (1990). *Hospitality in Early Modern England*. Oxford: Clarendon Press.
- Hirsch, E. (2012). « L'Hospitalité : Une éthique du soin ». Dans *Valeurs partagées* (p. 103-142). Repéré à <https://www.cairn.info/>
- Innerarity, D. (2009). *Éthique de l'hospitalité*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- inSite México. (2013). inSite. Repéré à <http://insite.org.mx/wp/en/insite/>

- Isin, E. F. et Rygiel, K. (2007). "Abject Spaces: Frontiers, Zones, Camps". Dans E. Dauphinee et C. Masters (Dir.), *The Logics of Biopower and the War on Terror: Living, Dying, Surviving* (p. 181-203). New York: Palgrave Macmillan.
- Institute for Creative Exchange. (2017). *[ARTISTS] Rules of the game (Gustavo Artigas)*. Repéré à <https://www.youtube.com/watch?v=GfhuPwxBNOU>
- Jacob, L. (2008). « Sur l'art et l'errance, Place Émilie-Gamelin, État d'urgence ». Dans ATSA (Dir.), *ATSA : quand l'art passe à l'action = When Art Take Action* (p. 49-66). Montréal : Action Terroriste Socialement Acceptable.
- Kant, E. (2002). *Projet de paix perpétuelle : Esquisse philosophique*. Paris: Jvrin.
- Kelly, R., Losekoot, E. et Wright-St Clair, V. A. (2016). "Hospitality in Hospitals: The Importance of Caring about the Patient". *Hospitality & Society*, 6(2), 113-129. [https://doi.org/10.1386/hosp.6.2.113\\_1](https://doi.org/10.1386/hosp.6.2.113_1)
- King, C. A. (1995). "What is hospitality?". *International Journal of Hospitality Management*, 14(3), 219-234. [https://doi.org/10.1016/0278-4319\(95\)00045-3](https://doi.org/10.1016/0278-4319(95)00045-3)
- Lamoureux, È. (2007). *Art et politique : l'engagement chez les artistes actuels en arts visuels au Québec* (Doctorat, Université Laval, Québec). Repéré à <http://www.theses.ulaval.ca/2007/24861/24861.pdf>
- Lashley, C. (2017). *The Routledge Handbook of Hospitality Studies*. New York: Routledge.
- Lashley, C. et Morrison, A. J. (Dir.). (2000). *In Search of Hospitality: Theoretical Perspectives and Debates*. New York: Butterworth-Heinemann.
- Leblanc, V. (2008). « ATSA : État d'urgence ». *ETC*, (82), 52-53.
- Leblanc, V. (2009). *La relation comme espace de négociation entre soi et l'autre : étude des pratiques relationnelles* (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Montréal). Repéré à <http://www.archipel.uqam.ca/2686/>
- Léger, M. J. (2011). "Afterthoughts on Engaged Art Practice: ATSA and the State of Emergency". *Art Journal*, 70(2), 50-65. <https://doi.org/10.1080/00043249.2011.10791001>
- Louis, C. (2017). « City Plaza, ce que peut encore dire l'hospitalité ». *Plein droit*, (113), 28-31. <https://doi.org/10.3917/pld.113.0028>
- McIntosh, P. (2012). "Reflections and Future Directions for Privilege Studies". *Journal of Social Issues*, 68(1), 194-206. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2011.01744.x>

- McIntosh, P. (2018). "Withe Privilege and Male Privilege". Dans M. S. Kimmel (Dir.), *Privilege: A Reader* (4<sup>e</sup> éd.). Repéré à <https://www.taylorfrancis.com/books/9780429494802>
- Molz, J. G. et Gibson, S. (2016). *Mobilizing Hospitality the Ethics of Social Relations in a Mobile World*. Londre: Routledge.
- Montandon, A. (Dir.). (2004). *Le livre de l'hospitalité*. Paris : Bayard.
- Moys, A. J. D. (2009). *Enacting play: performance within the public domain* (Mémoire de maîtrise, University of the Witwatersrand). Repéré à <http://wiredspace.wits.ac.za/handle/10539/6840>
- Ngono, B. (2014). « Hôpital et hospitalité : Aux fondements d'un lien indissoluble ». *Journal International de Bioéthique*, 25(4), 17-28.
- Ngui, M., Smith, T. et Storer, R. (Dir.). (2011). *Singapore Biennale 2011: Open House*. Singapore: Singapore Art Museum.
- Nicolini, D. (2017). "Practice Theory as a Package of Theory, Method and Vocabulary: Affordances and Limitations". Dans M. Jonas, B. Littig, & A. Wroblewski (Dir.), *Methodological Reflections on Practice Oriented Theories* (p. 19-34). Cham: Springer International Publishing.
- Ollman, L. (2001). "Losing ground: public art at the border". *Art in America*, 89(5), 68-71.
- Papastergiadis, N. (2007). "Glimpses of Cosmopolitanism in the Hospitality of Art". *European Journal of Social Theory*, 10(1), 139-152. <https://doi.org/10.1177/1368431006068766>
- Paquet, M. (2017). "Aux États-Unis, des villes sanctuaires ». *Plein droit*, 115(4), 11-14.
- Patten, C. S. (1994). "Understanding hospitality". *Nursing management*, 25(3). Repéré à <https://search.proquest.com/openview/16d63b01090ced142a0ae981fccd4f28/1?cbl=35336&pq-origsite=gscholar>
- Raffestin, C. (1997). « Réinventer l'hospitalité ». Dans A. Gotman (Dir.), *L'hospitalité* (p. 165-177). Paris : Seuil.
- Ramadan, A. (2008). "The Guests' Guests: Palestinian Refugees, Lebanese Civilians, and the War of 2006". *Antipode*, 40(4), 658-677. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2008.00628.x>
- Ramadan, A. (2013). "Spatialising the refugee camp". *Transactions of the Institute of British Geographers*, 38(1), 65-77. <https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2012.00509.x>



- Ricœur, P. (1997). « Étranger, moi-même ». Dans *Semaines sociales : L'immigration*. Paris : Bayard.
- Ricœur, P. (2004). *Sur la traduction*. Paris : Bayard.
- Rosello, M. (2001). *Postcolonial Hospitality: the Immigrant as Guest*. Stanford: Stanford University Press.
- Rozakou, K. (2012). "The Biopolitics of Hospitality in Greece: Humanitarianism and the Management of Refugees". *American Ethnologist*, 39(3), 562-577.  
<https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2012.01381.x>
- s.a. (2006) *La Sainte Bible avec commentaires de John MacArthur*. Lyon : Société Biblique de Genève
- Sasaki, J. (2003). "Gustavo Artigas' The Rules of the Game". *Broken Pencil*, (22), 94.
- Sioui Durand, G. (2008). « Esthétiser la révolte : Action terroriste socialement acceptable » (ATSA). Dans ATSA (Dir.), *ATSA : Quand l'art passe à l'action = When Art Take Action* (p. 20-40). Montréal : Action Terroriste Socialement Acceptable.
- Still, J. (2010). *Derrida and Hospitality: Theory and Practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tallant, S. et Domela, P. (Dir.). (2012). *The Unexpected Guest: Art, Writing and Thinking on Hospitality*. New York: Art Books.
- Treanor, B. (2011). "Putting Hospitality in Its Place". Dans R. Kearney et K. Semonovitch (Dir.), *Phenomenologies of the stranger: between hostility and hospitality* (p. 49-66). New York: Fordham University Press.
- Vergara-Vargas, E. (2008). *InSite-specific: Three Art Projects on the Tijuana-San Diego Border Zone* (Mémoire de maîtrise, Université Concordia, Montréal). Repéré à <https://search.proquest.com/docview/304489709/abstract/9C6927E6284C4B94PQ/10>
- Wroblewski, J. A. (2009). *The Limits of Hospitality*. Collegeville: Liturgical Press.
- Zaccaria, P. (2013). "The Art and Poetics of Translation as Hospitality". Dans T. Claviez (Dir.), *The Conditions of Hospitality: Ethics, Politics, and Aesthetics on the Threshold of the Possible* (1<sup>ère</sup> éd., p. 168-184). New York: Fordham University Press.
- Zaiontz, K. (2015). « Human Rights (and Their Appearances) in Performing Arts Festivals". *Canadian Theatre Review*, 161. <https://doi.org/10.3138/ctr.161.010>
- Zarka, Y. C. (2016). « Penser l'hospitalité aujourd'hui ». *Cités*, (68), 3-8.  
<https://doi.org/10.3917/cite.068.0003>

Zeller, H. (2006). *Sites of resistance: LA Freewaves and inSite reinvent the public sphere* (Mémoire de maîtrise, University of Southern California, Los Angeles). Repéré à <https://search.proquest.com/docview/305270748/abstract/9C6927E6284C4B94PQ/4>

## Annexe : Manifestions d'art contemporain dont la thématique est liée à l'hospitalité

Année	Titre	Lieu/Affiliation	Commissaire(s)	Site web
2002– 2003	<i>The Gift : Generous Offerings, Threatening Hospitality</i>	The Scottsdale Museum of Contemporary Art, Scottsdale (AZ), États-Unis; The Bronx Museum of the Arts, Bronx (NY), États-Unis; Block Museum of the Arts, Northwestern University, Chicago (IL), États-Unis; Art Gallery of Hamilton, Hamilton (ON), Canada	Gianfranco Maraniello et Antonio Somaini	<a href="http://curatorsintl.org/exhibitions/the-gift-generous-offerings-threatening-hospitality">http://curatorsintl.org/exhibitions/the-gift-generous-offerings-threatening-hospitality</a>
2004	<i>Cordially Invited</i>	Basis voor actuele kunst  (BAK) et Central museum Utrecht, Utrecht, Pays-Bas	Maria Hlavajova	<a href="https://www.bakonline.org/basics/cordially-invited-project-guide/">https://www.bakonline.org/basics/cordially-invited-project-guide/</a>
2007	<i>Hospitalité toi m'aime</i>	Espace d'art contemporain Camille Lambert, Juvisy-sur-Orge, France	Karim Ghaddab	n/a
2007	<i>Espacios de hospitalidad</i>	Encuentro Internacional Medellín 2007 / practicas artisticas contemporaneas , Medellín, Colombie	Alberto Sierra Maya, Ana Paula Cohen, Jaime Cerón Silva, José Ignacio Roca, Maía Inés Rodríguez et Oscar Muñoz	<a href="http://mde.org.co/mde07/">http://mde.org.co/mde07/</a>
2010	<i>Make Yourself at Home</i>	Kunsthal Charlottenborg, Danemark	Charlotte Bagger Brandt et Koyo Kouoh	n/a

2011	<i>Open House</i>	Singapore, Chine	Matthew Ngui	n/a
2012	<i>Feast</i>	Smart Chicago University, Chicago, États-Unis	Stephanie Smith	<a href="https://smartmuseum.uchicago.edu/exhibitions/feast/">https://smartmuseum.uchicago.edu/exhibitions/feast/</a>
2012	<i>Hospitalité</i>	Biennale de sculpture, Saint-Jean-Port-Joli, Canada	Caroline Loncol Daigneault	<a href="http://www.biennaledesculpture.com/default.asp?no=143">http://www.biennaledesculpture.com/default.asp?no=143</a>
2012	<i>Unexpected Guest</i>	Liverpool Biennial (7th), Liverpool, Royaume-Uni	Sally Tallant et Paul Domela	<a href="https://www.biennial.com/2012/exhibition/locations/the-cunard-building">https://www.biennial.com/2012/exhibition/locations/the-cunard-building</a>
2013	<i>Hospitalités</i>	« 31 lieux d'art contemporain », Île-de-France, France	Réseau TRAM	n/a
2013	<i>Hospitality</i>	Bath Abbey, Royaume-Uni	Claire Todd	<a href="https://www.bathabbey.org/hospitality">https://www.bathabbey.org/hospitality</a>
2013	<i>Host &amp; Guest</i>	Tel Aviv Museum, Israël	Steven Henry Madoff	<a href="https://hostnguest.tumblr.com/">https://hostnguest.tumblr.com/</a> <a href="http://www.tamuseum.org.il/about-the-exhibition/host-guest">http://www.tamuseum.org.il/about-the-exhibition/host-guest</a>
2015	<i>Hospitalités</i>	Site abbatial de Saint-Maurice, Clohars-Carnoët, France	Christelle Bellec et Gwenaël Guillouzouic	<a href="https://abbayesaintmaurice.blogspot.com/2015/04/les-preparatifs-dhospitalite.html">https://abbayesaintmaurice.blogspot.com/2015/04/les-preparatifs-dhospitalite.html</a> <a href="http://www.conservatoire-du-littoral.fr/actualite/128/4-1-actualite.htm">http://www.conservatoire-du-littoral.fr/actualite/128/4-1-actualite.htm</a>

2018– 2019	<i>Persona Grata</i>	Musée national de l'histoire de l'immigration et le Musée d'art contemporain de Val-de-Marne (MAC VAL), Paris, France	Anne-Laure Flacelière et Isabelle Renard	<a href="http://personagrata.museum/">http://personagrata.museum/</a>
---------------	----------------------	---	--	---